

سلسلۂ مطبوعات علمیہ جامعہ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ

مصنفۂ الفرڈ ویبر

کا

اُردو ترجمہ

از

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے ال ال۔ بی۔ پی ایچ۔ ڈی۔
پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

سنہ ۱۳۴۶ھ سنہ ۱۳۳۷ف سنہ ۱۹۲۸ء

مطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین تاریخ فلسفہ

تمت

مُقدّمہ

۱۔ فلسفہ۔ الٰہیات۔ علم

فلسفہ تلاش ہے فطرت کے ایک جامع نقطۂ نظر کی اور ایک کوشش ہے اشیاء کی ہمہ گیر توجیہ کی، فلسفہ علوم کا خلاصہ بھی ہے اور ان کا تکملہ بھی، یہ ایک کلی علم بھی ہے اور علم بمعنی حکمت (سائینس) سے علیحدہ اور ممیز شئے بھی، اپنی بڑی بہنوں مذہب و شاعری کی طرح نفس انسانی کے مظاہر میں اس کی ایک خاص حیثیت ہے۔

ہر علم کا موضوع واقعات کا ایک خاص مجموعہ ہوتا ہے، اس میں ان واقعات و مظاہر کے اسباب کی تلاش کیجاتی ہے اور ایسے قوانین مرتب کئے جاتے ہیں جن کے مطابق یہ مظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن برخلاف اس کے فلسفے میں نفس انسانی کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ واقعات کے ایسے مجموعوں اور ان کے جزئی قوانین سے بالاتر رہے اور دنیا کو بحیثیت مجموعی ایک کلی (عالمگیر) واقعہ اور مظہر سمجھ کر اس کی علت العلل یا علت اولیں کو تلاش کرے۔ بالفاظ دیگر فلسفہ اس سوال کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ دنیا کیوں موجود ہے اور جیسی یہ ہے ایسی کیسے ہو گئی[1]

---

[1] اگر فلسفے کو علت اولی کی تلاش کہا جائے۔ تو اس کی تعریف میں الٰہیات مابعد الطبعیات وغیرہ آجاتے ہیں جو فلسفہ اس تلاش کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک علمی مرکب ہونے پر قناعت کرتا ہے اس کو فلسفہ ایجابی (Positive Ph.) یا ایجابیت Positivism کہتے ہیں۔ فلسفۂ ایجابیت کی بنیاد اس تاریخی حقیقت پر رکھی جا سکتی ہے کہ فلسفے کے مختلف نظام ہمیشہ ایک دوسرے کی تردید کرتے رہتے ہیں۔ اس حالت میں یا یہ بالکل اساس تجربی پر قائم ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے کہ اس کی تعمیر فہم انسانی کے تخیل عقلی پر مبنی ہو،

اگرچہ فلسفے کا ایک خاص موضوع اور ایک خاص دائرہ فکر و عمل ہے
تاہم دیگر علوم کے ساتھ اس کا نہایت ہی قریبی رشتہ ہے اور سائنس اپنے آپ کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: - صورت اول میں اس کو ارتیابیت کہیں گے اور صورت ثانی میں اعتقادیت، ارتیابیت کے بالکل مخالف اذعانیت (Dogmatism) ہے۔ یقین، خواہ وہ سادہ لوحی کی وجہ سے ہو یا اس یقین کا نتیجہ ہو کہ نفس انسانی میں یہ قابلیت ہے کہ وہ اشیاء اور ان کی علت اولیٰ کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ عقلیت (Rationalism) اس نتیجے تک استخراجی (Apriori) طریقے سے پہنچتی ہے۔ تجربیت (Empiricism) سوائے مشاہدہ اور استقرا کے اور کوئی طریقہ استعمال نہیں کرتی اس کا طریقہ استقرائی (Aposteriori) ہے۔ خالص یا اولیاتی تخیل تصوریت (Idealism) کو پسند ہے، کیونکہ تصوریت فکر (عقل) کو حالت اولین سمجھتی ہے جو سب سے بالاتر ہے اور سب سے پہلے تھی برخلاف اس کے تجربیت کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ نہ صرف عقل علت اولیٰ نہیں بلکہ یہ خود ایک حقیقت ما قبل سے مشتق ہے، یعنے یہ حقیقیت (Realism) پر مبنی ہے (اگر حقیقیت کو اس کے جدید معنوں میں لیا جائے) اگر علت اولیٰ کے عمل کو غیر شعوری اور بے ارادہ سمجھیں اور مقصدی قرار نہ دیں تو حقیقیت مادیت اور (Mechanism) میکانیت بنجاتی ہے۔ تصوریت روحانیت بنجاتی ہے جب یہ علت اولیٰ کو متشخص کر دیتی ہے اور اس کو صرف ایک تصور ہی نہیں سمجھتی جو حقیقت کا جامہ پہن رہا ہے بلکہ ایک ایسی ہستی قرار دیتی ہے جو اشیا سے بالاتر ہے اور ان پر اپنے آزاد ارادہ سے (Theism) یا غیر متبدل قوانین کے ذریعے (Deism) حکومت کرتی ہے۔ یہ ہے ثنویت نفس اور مادہ کی، خالق اور مخلوق کی بخلاف تنجریت وحدیت، یا وحدت وجود کے۔ کہ یہ علت اور وجود کے تصور کو ایک ہی سمجھتی ہے اور علت اولیٰ کو اشیاء کا وجود اصلی قرار دیتی ہے (Immanancy of God) اور اس کے احوال اور ظہورات کے مجموعے کو جسے کائنات کہتے ہیں ایک زندہ وحدت شمار کرتی ہے (وحدیت) اور اس کو ایک ہی مجموعی ہستی سمجھتی ہے جو اپنی ہی فطرت کے قوانین کے ماتحت چلتی ہے۔ وحدیت (Monism) یا مطلق ہوگی یا کثرتی۔

خطرے میں ڈالے بغیر یہ رشتہ نہیں توڑ سکتی جس طرح فلسفہ اپنے اسلوب اور اپنے نظامات کا مواد دیگر علوم سے خصوصاً نفسیات اور اس کی دوسری شاخوں سے حاصل کرتا ہے اسی طرح یہ علوم بغیر فلسفے کے ایک کثرت ہیں بلا کسی وحدت کے اور ایک جسم ہیں بلا کسی روح کے۔ اور فلسفہ بغیر دیگر علوم کے ایک روح ہے بغیر جسم کے جو شاعری اور اس کے خوابوں سے مختلف نہیں۔ سائنس گویا فلسفے کی ایک ضروری بنیاد اور اس کا مادہ ہے، بقول ارسطو کے سائنس بالقوے فلسفہ ہے اور فلسفہ بالفعل سائنس ہے، یہ طالبعلم کا اعلیٰ ترین کام ہے اور علم دوست روح کے لئے جس میں یہ قدرتی میلان ہوتا ہے کہ تمام چیزیں ایک ہی وحدت سے وابستہ ہو جائیں اس میں اعلیٰ درجہ کی تسکین ہے۔

آپس میں فلسفے اور سائنس میں گہرا تعلق ہے نہ صرف اپنی اغراض اور اپنے جوہر کے لحاظ سے بلکہ اپنے مبداء و منتہا کے لحاظ سے بھی۔ اسی ایک زبردست فطرتی جذبے کے ماتحت جو اشیاء کے اسباب معلوم کرنے اور ان کو علت اولیٰ کی وحدت میں جکڑنے کے متعلق ہے نفس انسانی جہاں طبعیات ریاضیات اور اخلاقیات وغیرہ میں ابتدائی صداقتوں پر پہنچا وہیں وہ ان صداقتوں کو ترکیب دینا شروع کر دیتا ہے، تاکہ وہ کلی نظریات اور الہیاتی و کائناتی نظامات کی صورت اختیار کرلیں۔ بالفاظ دیگر انسان قدرتی طور پر فلسفانہ اور مابعد الطبعیات کو پیدا کرتا ہے۔ نفس انسانی اپنی جہالت کی تلافی قوت متخیلہ سے کر لیتا ہے یا بچپن اور طبائی کی اس عجیب و غریب قوت سے کام لیتا ہے جو صداقت کو بغیر تلاش کے معلوم کر لیتی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ اگر یہ کائنات کے جوہر کو واحد مطلق سمجھتی ہے تو مطلق کہلائیگی اور اگر ناقابل تحویل وحدتوں کا مجموعہ قرار دیتی ہے تو کثرتی ہے۔ اگر ان وحدتوں کو بیحد چھوٹی وحدتیں (اجزائے لا یتجزے) قرار دیں تو اسے مالمیت کہیں گے اور اگر ان کو قوت کے بالکل غیر ممتد مراکز قرار دیں تو اس کا نام قوائیت ہوگا۔

اسی وجہ سے متقدمین کے فلسفے میں استخراجی تصوری، اور وہمی رنگ پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس میں ایک لاثانی عظمت ہے۔ جوں جوں ہمارے علم واقعات کا ذخیرہ بڑھتا جاتا ہے اور جوں جوں سائنس کی محنت تقسیم ہو رہی ہے اور تقسیم کی وجہ سے تکمیل پا رہی ہے ویسے ہی ویسے فلسفہ اور شاعری ایک دوسرے سے ممیز ہو رہے ہیں۔ فلسفے کا اسلوب فکر مسلم ہو گیا ہے اور جیسے جیسے سائنس وسعت میں بڑھتی ہے ویسے ویسے فلسفے کے نظریوں میں گہرائی پیدا ہوتی جاتی ہے ہر نئی تحریک سائنس ایک نئی تحریک فلسفہ کا باعث ہوتی ہے اور ہر نیا فلسفہ سائنس کے لئے محرک کا کام دیتا ہے سائنس اور فلسفے کا یہ رشتہ اتحاد اگرچہ قرون وسطیٰ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ٹوٹ گیا تھا لیکن یہ بیگانگی ایک ظاہری بیگانگی تھی۔ سائنس سے جس دشمنی یا بے اعتنائی کا اظہار کیا گیا وہ مدرسے کے رسمی و پابند فلسفہ کی طرف سے، جو آزاد فلاسفہ میں نہیں پائی جاتی خواہ وہ عیسائی ہوں یا یہودی یا عرب انیسویں صدی میں بھی سائنس اور کسی فلسفہ میں اتنی ہی مخاصمت ہو سکتی ہے جتنی کہ روجر بیکن یا لارڈ ویرولم کے زمانے میں تھی۔ سچی سائنس اور سچا فلسفہ ہمیشہ ایک دوسرے سے موافق رہے ہیں یہ ممکن ہے کہ ان میں ایک گونہ رقابت ہو تاہم آج ان کے تعلقات ایسے ہی دوستانہ ہیں جیسے کہ ہونے چاہئیں۔

تقسیم

فلسفۂ مغرب کی تخلیق کا سہرا آیونیائی یونانیوں کے سر ہے[1]۔ اور اس کی

---

[1] ہم سے ہماری مراد یہ نہیں کہ فلسفۂ یونان کسی بیرونی اثر کا منت کش نہیں اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ فلسفۂ یونان کی ترقی میں مشرق کا بہت اثر پایا جاتا ہے۔ مصریوں سے میل جول ہونے سے بیشتر یعنی سمیطیکس کے عہد حکومت سے پہلے (جس نے ان کو مصر میں آنے کی اجازت دی،

موجودہ ترقی کی عزت کے حقدار تو لاطینی اور جرمن ہیں۔ اس لئے جو تاریخ ہم لکھنا چاہتے ہیں وہ دو بڑے اور ایک دوسرے سے مختلف دوروں میں تقسیم ہوتی ہے جن کے مابین قرون وسطیٰ ایک درمیانی کڑی ہے۔

فلسفۂ یونان کی ترقی میں دو مختلف دور ہیں ایک تو طبع زاد تخلیق کا زمانہ ہے اور دوسرا اعادہ و تکرار تیابی کا۔

(۱) پہلے دور میں جو مسئلہ ہر طرف چھایا ہوا نظر آتا ہے وہ مبداء اشیاء کا مسئلہ ہے جس کو تکوین کا مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ آیونیوں میں یہ فلسفہ مادی وحدت وجود کی شکل اختیار کرتا ہے اطالوی فلاسفہ کو جن میں (Doric) دوریانی روح کام کرتی نظر آتی ہے یہی مسئلہ روحانی وحدت وجود کی طرف لے گیا ہے۔ ان دو گروہوں نے فلسفہ کے جو نظام بنائے ہیں ان کے اندر مستقبل کے تمام مسائل ایک تخم کی طرح موجود ہیں خصوصاً وحدتی اور سالماتی مفروضات جو موجودہ تخیل سائنس کے دوسرے ہیں۔ تالیس سے لے کر پروٹاگورس تک

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:— یونانیوں میں فلسفہ کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ مزید برآں فلسفۂ یونانی کے تمام بانی آیونیائی ہیں۔ ایشیائے کوچک سے فلسفہ پہلے اطالیہ میں داخل ہوا اور اس کے بہت عرصہ بعد اثینیا یعنے خاص یونان میں آیا، لیکن جو بات نہایت ضروری اور غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ میں شروع ہی سے ایسے خیالات ملتے ہیں جن کی جرأت اٹیک فلسفہ کی بزدلی سے بالکل علٰحدہ چیز معلوم ہوتی ہے۔ یہ ذہنی ترقی کی ایک مدت دراز اور سلسلۂ طویل کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ مصری اور کلدانی سائنس کے اثر کا (جس کی ہیروڈوٹس نے بھی تصدیق کی ہے) اس اثر سے مقابلہ کر سکتے ہیں جو قرون وسطیٰ کے عربوں کے مذاہب فلسفہ نے عیسائی دنیا کے خیالات پر کیا۔ روتھ (جرمن) نے اس میں کسی قدر مبالغہ کیا ہے اور زیلر نے اس کا انکار کرنے میں ناانصافی برتی ہے۔ فیثاغورثیت اور افلاطونیت کا جو تعلق ایرانی اور ہندی خیالات سے ہے اور مشرق اور مغرب کے درمیان تبادلۂ خیالات کا مرکز ہونے کی حیثیت سے بابل نے جو حصہ لیا ہے اس کے متعلق آگے اہل فیثاغورث کا بیان دیکھو۔

یعنی [illegible] سے [illegible] ق م تک۔

(ب) تنقیدی فکر کا زمانہ، سوفسطائیوں کے اس مشہور مقولہ سے شروع ہوتا ہے کہ "انسان معیار کائنات ہے" یہ دور اس اہم حقیقت کو پیدا کرتا ہے جس کی جھلک زینو پارمینائیڈیز اور انکساغورس میں پائی جاتی ہے کہ ظہورات کی آفرینش میں فہم انسانی کا بھی ایک معتدبہ حصہ ہے۔

اس دور میں فطرت کے مسائل پر روح کے مسائل بھی اضافہ کئے جاتے ہیں۔ تخلیق کائنات کے سوالوں کے ساتھ منطقی اور تنقیدی سوال بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اور ماہیت اشیاء کے تخیل کے ساتھ صداقت کے معیار اور زندگی کے مقصد کے متعلق تحقیقات ہوتی ہے۔ جہاں تک گہرائی کا تعلق ہے افلاطون کے فلسفہ میں اور جہاں تک تحلیل و وسعت تحقیقات کا تعلق ہے ارسطو اور اسکندریہ کی سائنس میں، فلسفۂ یونان اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔

(۲) سائنس کی ترقی اور نتیجۃً تخیل کی ترقی شمالی قوموں کے حملے سے رک گئی۔ فلسفے کا چراغ بے روغن رہ جانے کی وجہ سے گل ہو گیا۔ متواتر محنت کی دس صدیوں کے بعد نیند کی دس صدیاں آئیں پہلے بہت گہری نیند طاری رہی اور اس کے بعد ماضی کے درخشاں خواب اور مستقبل کی پیش بینیاں جلوہ آرائی کرتی رہیں اگرچہ قرون وسطیٰ میں تاریخ کی منطق اس زمانہ سے قبل اور بعد کی نسبت کم صاف ہے تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ دو دور اٹیک فلسفے سے متوازی چلتے ہیں ایک تو افلاطونی اور حنفیت کا دور ہے جس کی نگاہ ماضی کی طرف ہے (سینٹ اگسٹائن سے سینٹ انسلم تک) اور دوسرا مشائین اور اسمیت کا جس کے بطن میں ایک عظیم مستقبل نہاں ہے فلسفۂ جدید شروع ہوتا ہے پندرہ صدی کے احیائے ادبی و علمی سے، اس کے تخیل میں بھی یونانی تخیل کی طرح دو دور موجود ہیں۔ (۱) توسیع خیال اور الہیاتی ترکیب کا زمانہ (برونو۔ ڈیکارٹ۔ سپائنوزا۔ لائبنٹز (۲) تنقیدی فکر اور تخیل کا زمانہ (فہم انسانی کے متعلق مضامین۔ لاک ہیوم۔ کانٹ اور اس کے تابعین کے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفۂ یونان

پہلا دور

خاص الہیات یا فلسفۂ فطرت کا زمانہ

۶۰۰ سے ۴۰۰ ق۔م

فلسفۂ یونان کا مبداء

یونانیوں کا فلسفہ ان کے مذہب سے جدا ہو کر دینیات اور مثلوں میں بیان شدہ اخلاقیات کی صورت اختیار کر لیتا ہے[1]۔ آریائی نیچریت جو ان کی

[1] یعنی فلسفہ مقابلۃً بعد میں پیدا ہوا اور مذہب جو تاریخی لحاظ سے اس کا پیشرو ہے، اس کی عمر اتنی ہی ہے جتنی کہ اقوام بلکہ خود انسان کی۔ فلسفہ ارتقائے انسانی میں بہت بعد میں پیدا ہوا اس لئے تاریخ میں اس نے بہت معمولی حصہ لیا ہے۔ برخلاف اس کے مذہب انسان کی تقدیر کو ڈھالتا رہا ہے، مذہب ایک اولیں اور مستقل اظہار ہے اس چیز کا جو ہماری بیخ و بنیاد میں موجود ہے یعنی ارادہ۔ یہ خصوصیت سے زندہ رہنے کے ارادہ کا اظہار ہے جب تک کہ ارتقاء شعور سے اس کو اپنا اعلیٰ ترین اور مطلق انجام یعنے مقصد اعلیٰ نظر نہ آجائے۔ زندہ رہنے کے ارادے کا مطلب یہ ہے کہ فنا کو رد کیا جائے اور ہر اس چیز سے ڈرا جائے جس میں زندگی کو تباہ کرنے یا اس کو محفوظ رکھنے کی طاقت ہے۔ موت اور اس کی پیدا کرنے والی طاقتوں کا خوف، زندگی اور ہر اس چیز کی زبردست آرزو جس سے یہ محفوظ رہ سکتی ہے مذہب کی اصلی خصوصیت ہے اس میں اسقدر صداقت ہے کہ بقا کا یقین اور مردوں کی پرستش جن کو باوجود سب باتوں کے زندہ ہی شمار کیا جاتا ہے

قومی طبائع اور ان مادی حالات کی وجہ سے جن میں اس کی تکمیل ہوئی، کس قدر تبدیل ہو کر اس فلسفہ کا نقطۂ آغاز بنی۔ فلسفہ کے ظہور سے بہت پہلے یہ نیچر بہت اپنا بچپن کا زمانہ گذار چکی تھی۔ چمکدار پتھر (ڈائیس زیوس) آفتاب اور اس کی آگ (اپالو) طوفانی بادل اور بجلی کی کڑک (پیلاس) سب پہلے خدا ہی تسلیم کئے جاتے تھے۔ ٹھیک جیسے ایک بچہ اپنے ماحول کو ایک طلسمی دنیا بنا لیتا ہے اور اپنے کھلونے اور لکڑی کے گھوڑے کو جاندار ہستیاں سمجھتا ہے ایسے ہی نوع انسان اپنی طفولیت میں نیچر کو اپنی ہی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ تمام مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ یہ یقین ارادۂ حیات کی اس آرزو کو ظاہر کرتا ہے کہ موت کے بعد اور قبر میں جا کر اُس طرف بھی زندگی جاری ہے۔ عہد عتیق، جس کو ہمارے اس نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں بقائے انفرادی کے متعلق کچھ وضاحت نہیں پائی جاتی، بنی اسرائیل کی بقا کے مسئلہ پر اس کا بیان بالکل واضح اور صاف ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بنی اسرائیل کی بقا اس کا ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ اگر موت نہ ہوتی تو انسان کا کوئی مذہب بھی نہ ہوتا۔ مذہب کی خصوصیت اس واعظ نے نہایت ہی عمدگی سے بیان کی جس نے یہ کہا کہ "مجھے ایسے خوش میلان سامعین کبھی نہیں ملتے جیسے میلادِ مسیح کے دن ملتے ہیں اور جس بات سے وہ اس قدر مذہبی ہو جاتے ہیں وہ موت کی یاد ہے۔ اس لحاظ سے ہم مذہب کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ ذہنی نقطۂ نظر سے یہ ایک خوف ہے جو موت و حیات کے مالک خواہ وہ اصلی ہوں یا خیالی ہم میں پیدا کرتے ہیں اور خارجی لحاظ سے مذہب اُن تصورات، مسائل اور رسوم کا مجموعہ ہے جو اس خوف کا نتیجہ ہیں۔ مذہبی نظریہ یا دینیات اور مذہبی عمل یا عبادت جو اخلاق کی ابتدائی شکل ہے تعمیری مگر مشتق اور ثانوی عناصر ہیں، جو اُس جذبی جبلّی اور جمالی ظہور کا نتیجہ ہیں جسے مذہب کہتے ہیں۔ مذہب خود اپنے اوپر فکر کرنے سے دینیات بن جاتا ہے، اس کے بعد خود دینیات خود اپنی حقیقت پر غور کرتا ہے اور اس سے مذہبی تنقید اور فلسفہ پیدا ہو جاتا ہے (زینوفین)

مذہب کی اصل اور اس کے ارتقا کے متعلق پولسن کا "مقدمۂ فلسفہ" دیکھو

صورت کے مطابق بنالیتی ہے۔ ہومر اور ہیسوڈ کے ہمعصروں کے لیے یہ چیزیں محسوس مظاہر ہیں ان پوشیدہ خداؤں کے جو ان کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں اور جو روح انسانی کے مانند ہیں، لیکن طاقت میں اس سے بڑھ کر ہیں اور روح انسانی کی طرح غیر فانی ہیں۔ خداؤں میں بھی ایک طرح کی تصوری اور فوق الادراک انسانیت ہے، جس کی نیکیاں اور برائیاں دونوں عظیم الشان ہیں۔ دنیا انھیں کی ساختہ پرداختہ ہے، انھیں کی سلطنت ہے انھیں کی شکست و فتح اور انھیں کی خواہشوں کی تماشا گاہ ہے۔

انسان جس کو وہ محبت نہیں بلکہ حسد کی نگاہ سے دیکھتے ہیں انھیں کی خوشی کے لئے موجود ہے، ارادۂ حیات کی وہ سب سے اعلیٰ مشخص ہستیاں ہیں، اپنی برتری کے متعلق وہ بڑے غیور ہیں اس لئے وہ انسان کو کامل خوشی حاصل نہیں کرنے دیتے۔ جب وہ ہماری خوشحالی سے ناراض ہو جاتے ہیں تو سخت سے سخت عبادت اعلیٰ سے اعلیٰ ایثار اور کامل سے کامل اطاعت سے بھی نہیں پسیجتے۔ یہی سبب ہے اس افسردگی کا جو سولن اور تھیوگنیس کی شاعری میں پائی جاتی ہے جو موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں اور انھیں اچھا سمجھتے ہیں جو کبھی پیدا نہیں ہوئے یا کمسنی میں ہی مر گئے۔

جوں جوں ضمیر اخلاقی میں ترقی اور صفائی پیدا ہوتی ہے مذہبی تصورات کی صورت بھی بدلتی جاتی اور ان میں روحانیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ہومر کے خداؤں کے بعد (جو یونانی قوم کے پرجوش، ہمہ گیر اور فتنہ انگیز شباب کا آئینہ ہیں) منصف اور دانا خدا آتے ہیں جو اس کی پختہ عمری کا نتیجہ ہیں۔ (پنڈار۔ ایکائیلس۔ سوفوکلیز)۔ مذہبی تصورات کی اس کیفی تبدیل ہیئت کے ساتھ خداؤں کی تعداد میں بھی تبدیلی نمایاں ہوتی ہے (تکثیر Polythe-ism) سادگی کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ خوبی جس کو ارادہ اپنا مقصد اعلیٰ سمجھتا ہے یکسانی اور ہم آہنگی کی مرادف قرار دی جاتی ہے اور ہم آہنگی کا مطلب کثرت میں وحدت کا پایا جانا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی اور اخلاقی ترقی کا

رخ احدیت اور توحید کی طرف ہو جاتا ہے۔

عقل کا وحدت کی طرف جو قدرتی میلان ہے اس کی وجہ سے عقل شعور اخلاق کی (جو یونانیوں میں حسن جمال کا دوسرا نام ہے) زبردست حلیف بن جاتی ہے میلان وحدت کی رہنمائی سے علم دین اپنے آپ سے یہ سوال کرتا ہے کہ خداؤں میں سب سے قدیم کون خدا ہے اور یہ سب خدا کس ترتیب میں اپنے باپ سے پیدا ہوئے۔ اس سوال کا جواب اور فیوس ہسیوڈ اور فیرسیائیڈیز سائروس کی ان نظموں میں پایا جاتا ہے جن میں خداؤں کا شجرۂ نسب مذکور ہے۔ ان میں پہلی مرتبہ فلسفیانہ روح کو کچھ تسکین حاصل ہوتی ہے یہ وہمی تصورات فطرت کی عقلی توجیہ کا پیش خیمہ ہیں۔

ضمیر اور عقل کے ساتھ تجربہ بطور ایک تیسرے جزو عامل کے شامل ہو جاتا ہے یہ بھی مذہبی تصورات کی تبدیلی صورت میں مدد دیتا ہے کیونکہ تجربہ کی روز افزوں شہادت سے یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ تمام مظاہر فطرت کی توجیہ متلون ارادوں سے کرنا ناممکن ہے خصوصاً ریاضیات کی کلی اور وجوبی صداقتوں کا دیوتا تا دیل مقابلہ نہیں کر سکتی۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور مثلث کے تین زاویے، دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں ایک وجوب مطلق پر مبنی ہے، یہ تلون کا نتیجہ کیسے ہو سکتا ہے، اسی طرح ہیئتی اور مادی حالات، ان کی باقاعدگی اور پابندی اوقات کے مشاہدے سے، خداؤں کے تلون سے ایک بالاتر ارادہ ایک غیر متبدل عدل ایک ربانی قانون اور ایک فائق عقل کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ تالیس۔ زینوفنز۔ اور فیثاغورث جیسے لوگ جو پیش رو ان فلسفہ ہیں اور جنھوں نے سب سے پہلے دیوتائی تشبیہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، ریاضیات، حیاتیات، اور ہیئت کے بھی ماہر تھے، بشرطیکہ ماہر کی صفت ہم ایسے آدمیوں کے ساتھ لگا سکیں جنھیں ستاروں کے سلوک ہندسہ کے خواص اور اجسام کی ماہیت کا نہایت ہی ابتدائی علم تھا۔

فلسفہ کا آغاز اس دن سے ہوتا ہے جب کہ ان لوگوں نے جن کو ارسطو،

(ان کے پیشرو علمائے دین سے ممیز کر کے) حکما کہتا ہے، روایتی خداؤں کو قصہ کہانی قرار دیا، اور اصول و علل سے فطرت کی توجیہ کی۔ فلسفہ دین و دانش کے معرکہ سے نمودار ہوا، اور مذہب نے فلسفہ پر الحاد و بغاوت کا الزام لگا کر انتقام لینا شروع کیا، اسی وجہ سے فلسفہ نے جلدی سے افسانہ و خرافات (میتھالوجی) کا جامہ نہیں اُتارا۔ فلسفہ اپنے خیالات کا اظہار شاعروں کی سریلی زبان میں کرتا رہا اور اس کے تصورات میں بھی اُس مذہبی اعتقاد کے نقائص موجود رہے جس سے یہ برآمد ہوا تھا۔ خداؤں کو بالکل برطرف نہیں کر دیا، ان کو ان کی اصلی ماہیت کی طرف لے جا کر محض عناصر قرار دیا۔ اب دینیات کی مثال کی پیروی کر کے فلسفہ اپنے آپ سے یہ سوال کرنا شروع کرتا ہے کہ عنصر اولیں کون سا ہے وہ کون عنصر ہے جو شان میں سب سے اعلیٰ ہو اور وقت میں سب سے پہلے ہو، جس سے بعد میں دوسرے عناصر پیدا ہوئے ہیں۔ خداؤں کے نسب کی نظمیں اب کائنات کے عناصر کے نسب نامے بن جاتے ہیں، اور وہ اہم سوال جس کے متعلق پہلے سوچنے والوں میں اختلاف پایا جاتا ہے یہ ہے کہ فطرت کی اولیں قوت یعنے اصل کیا ہے۔

ملطہ کا فرقہ

تالیس ملطہ کے فرقے کا سر گروہ اور تمام آیونیائی فرقوں کا بانی ہے۔ اس کا زمانہ قریباً ۶۰۰ ق۔م ہے اس کے خیال میں پانی مبدءِ اول اور جوہر کل ہے اور تمام دوسرے اجسام اسی کی صورت کی تبدیلیاں ہیں، پانی زمین کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اور زمین اس لامحدود سمندر پر تیر رہی ہے اور اسی سے اپنی ضروری پرورش کا سامان برابر حاصل کرتی رہتی ہے یہ مسئلہ وہی آسمانی اوقیانوس کا آریائی افسانہ ہے، جس کو سائنس کی زبان میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بادل کا پانی زمین سے پھل پھول نکالتا ہے اور تمام زندہ چیزیں اسی سے پیدا ہوتی ہیں، تالیس کے فلسفہ کے متعلق یقینی طور پر ہم کو صرف اتنا ہی

معلوم ہے، علاوہ ازیں متقدمین نے اس کو یونانیوں میں سب سے پہلا ماہر ہندسی ہیئت داں اور عالم طبعیات تسلیم کیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے ۲۸ مئی ۵۸۵ق۔م کے گرہن کی پیش گوئی کی تھی اور کہتے ہیں کہ تالیس مقناطیس کے ظہور اور جلا یافتہ عنبر کی خواص کشش سے بھی واقف تھا۔

۲- انکزیمنڈر کے خیال میں۔ جو تالیس کا ہم وطن اور اس کا شاگرد تھا اور جس نے فطرت پر ایک کتاب بھی لکھی ہے مبدء اول پانی نہیں بلکہ لامحدود فضا ہے جس سے زمین کو بار آور کرنے کے لئے پانی اترتا ہے، یہ لامحدود اور غیر ممیز مادہ تمام سماوات و عوالم جن کو یہ محیط ہے ماں ہے۔ تمام موجودات کی ہستی مبدء اول ہی کی وجہ سے ہے مبدء اول ہی سے علحدہ ہو کر وہ وجود میں آتے ہیں اس لئے یہ عین انصاف ہے کہ ہر چیز تقدیر کی مقرر کی ہوی گھڑی میں، اس زندگی جو اسے تقدیر ہی سے عطا ہوی تھی واپس کر دے، تاکہ یہ زندگی نئی ہستیوں کو بہرہ اندوز کر سکے۔

گرم و سرد، خشک و تر وغیرہ اضداد جو اس عنصر اولیں میں موجود نہیں اور اس اصلی ہیولئے میں نہیں پائے جاتے، جس میں کہ ہر ایک چیز ہر دوسری چیز کے اثر کو باطل کر دیتی ہے، رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علحدہ ہو جاتے ہیں، اور ان سے وہ کائنات فطرت بنتی ہے جس میں اضداد و مخالف صفات، اور جداگانہ عناصر پائے جاتے ہیں۔ یہ پہلا تخالف ایک طرف گرم و خشک اور دوسری طرف سرد و تر کا ہے ان میں سے پہلی کیفیت زمین میں پائی جاتی ہے اور دوسری آسمانوں میں جو اس کو گھیرے ہوے ہیں۔

زمین ایک گول جسم ہے جو لامحدود ایتھر میں تیرتا پھرتا ہے۔ زمین کا توازن اس لئے قائم رہتا ہے کہ یہ دوسرے اجرام فلکی سے مساوی فاصلے پر ہے۔ عالم لاتعداد ہیں جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں جاندار ہستیاں پہلے پانی میں پیدا ہوئیں اور ان سے رفتہ رفتہ زیادہ ترقی یافتہ انواع بنیں انسان مچھلی سے پیدا ہوا۔ افراد اور انواع دائماً بدلتی رہتی ہیں لیکن وہ جوہر جس سے یہ مشتق ہیں غیر فانی ہے کیونکہ وہ مخلوق نہیں۔ یہ تمام چیزوں کو ملفوف کئے

ہوئے ہے ہر ایک چیز کو پیدا کرتا ہے اور اس پر حکومت کرتا ہے۔ یہی خدائے برتر ہے جس میں اپنی سرمدی زندگی موجود ہے۔

۳- اناکزیمنس ملطی جو انکزیمنڈر کا شاگرد اور ایونیائی فلسفے کا تیسرا نمائندہ ہے اشیاء کی پیدا کرنے والی اصل کو ہوا یا سانس کہتا ہے۔ اس کے فلسفہ کو جو انکزیمنڈر کے مسئلہ کی زیادہ متعین صورت ہے مفصلہ ذیل الفاظ میں بیان کرسکتے ہیں:- لامحدود مادہ، تکثیف و تلطیف یا اتصال و افتراق کی دائمی حرکت جو گویا ایک صورت نگر مبدأ ہے، دجوب جس کے ماتحت حرکت چلتی ہے۔ مادہ۔ حرکت۔ قوت محرکہ اور وجوب رہنما فطرت کی جتنی توجیہات متاخرین نے کیں ان کے تمام عناصر ایونیوں میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے نظام ابتدائی عضوی اجسام کی حیثیت رکھتے ہیں، ایک زندہ جسم کا کمال اس کے اعضا کی کم وبیش تفریق وتمیز پر منحصر ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی جس قدر ایک دوسرے سے ممتاز اور خاص خاص وظائف کے لئے مخصوص ہوجاتے ہیں اسی قدر نظام ہستی میں اس کا درجہ ممتاز ہوجاتا ہے۔ اگر ارسطو کے فلسفہ سے اس کا مقابلہ کیا جائے تو آیونیائی فلسفہ بالکل یکساں اور یکرنگ معلوم ہوتا ہے۔ تالیس کے خیال میں پانی اور اناکزیمنس کے خیال میں ہوا ایک بنیادی مادہ، ایک قوت محرکہ ایک تقدیر یا ایک قانون حرکت ہے علم اور نیز فطرت دونوں میں ترقی تقسیم عمل، ہستی کے اجزائے ترکیبی کی تفریق، اور نظاموں کے تعدد تخالف ہی سے ہوسکتی ہے۔

مسئلۂ حدوث

پہلا سوال جو بحث انگیز ہوتا ہے، وہ حدوث یا تکون کا مسئلہ ہے۔ ہستی قائم رہتی ہے لیکن ہستیاں بدلتی رہتی ہیں، وہ پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہوجاتی ہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ہستی کو بقا ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ سوال الہیات کا مہتم بالشان مسئلہ ہے، کیونکہ یہ تمام علوم کی اصل ہے باقی تمام سوالات اسی کی فروع ہیں اس پر غور کرنے سے تین نظامات پیدا ہوتے ہیں جو تمام فلسفۂ یورپ کی

اصل ہیں۔ نظام ایلیائی۔ نظام ہیراقلیتی اور نظام سالماتی، جس کو فیثاغورث کے پیرووں نے تصوری رنگ میں اور دیمقراطیس اور لیوسیپس نے مادی رنگ میں پیش کیا اور انکساگوراس نے اس میں ثنوی انداز پیدا کیا۔ پہلے دو مذاہب انتہا پسند ہیں، ان میں سے ہر ایک تضاد کی ایک شق کو بالکل دبا دیتا ہے۔ تیسرا مذہب مصالحت کا مذہب ہے۔ ایلیاتی مفروضہ کے مطابق ہستی یا ثبات ہی سب کچھ ہے، اور تغیر محض نمود و شہود ہے۔ اور ہیراقلیتس کے مذہب میں تغیر ہی سب کچھ ہے اور ہستی یا ثبات محض فریب نظر ہے سالماتیوں اور یونادیوں کی رائے میں ثبات اور تغیر دونو موجود ہیں۔ ہستیوں میں تو ثبات ہے لیکن ان کی اضافات و علائق میں دائمی تغیر ہے۔ ایلیاتی حدوث کے منکر ہیں۔ ہیراقلیتس نے اس کو خدا بنا لیا ہے۔ اور سالماتیوں نے اس کی توجیہ کی ہے۔

۱۔ نفی حدوث

۷۔ ایلیائی فلسفہ۔ زینوفینز۔ پارمینائیڈیز۔ ملسس۔ زینوجارجیاس

جس زمانے میں کہ انکزیمنڈر ملطہ میں اشاعت حکمت کر رہا تھا ایک شخص کولوفن کا رہنے والا ایونیائی یونان میں آیا اور ایک فلسفی درزم خواں کی حیثیت سے شہروں میں سفر کرتا رہا آخر کار ایلیا میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس کو کچھ پیرو مل گئے اس کے دینیاتی اختراعات میں پارمینائیڈیز ایلیائی اور ملسس ساموسی نے تنظیم اور تکمیل پیدا کی، اور ان کو الٰہیات کے رتبے تک پہنچا دیا زینو ایلیائی نے جو پارمینائیڈیز کا شاگرد تھا جدلیات سے ان کی تائید شروع کی اور اس سے وہ سوفسطائیوں کا پیشرو ہو گیا۔

۱۔ زینوفینز یکا مخالف ہے قومی خرافیات کا، جن کے ساتھ اس کا برتاؤ بنی اسرائیل کے نبیوں کا سا تھا جنھوں نے شرک اور اس کے بے بنیاد تصورات کے خلاف اپنی زبردست آواز بلند کی۔ اس کی تحریروں اور تقریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے جس کو وحدت وجود کا

ہم معنی سمجھتا ہے۔ طنز آمیز فصاحت و بلاغت کو لئے ہوئے اس کی ہجو آمیز تحریر جس کے کچھ ٹکڑے اب بھی ملتے ہیں ان لوگوں کی غلطی سے دست و گریباں ہے جنھوں نے بے شمار خدا بنالئے ہیں جو خدا کو انسان کی سی صورت (تشبیہ) اور انسان جیسے جذبات رکھنے والا سمجھتے ہیں۔ خدا صرف ایک ہی ہے جس کا ہومر کے خداؤں سے اور فانی انسانوں سے نہ صورت میں مقابلہ کر سکتے ہیں اور نہ خیال میں۔ یہ خدا ہمہ تن چشم، ہمہ تن گوش، (سمیع و بصیر) اور ہمہ تن فکر ہے، غیر متغیر اور غیر متحرک ہونے کی وجہ سے اس کو اپنی خواہشات کے پورا کرنے کے لئے ادھر اُدھر آنے جانے کی ضرورت نہیں۔ وہ بلا زحمت محض عقل سے تمام چیزوں پر حکومت کرتا ہے۔ مگر لوگ ہومر اور ہسیوڈ کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ خدا انھیں کی طرح پیدا ہوتے ہیں، اور انھیں کی طرح حس آواز اور جسم رکھتے ہیں اور خداؤں کو ایسی تمام صفات سے متصف کرتے ہیں جو خود ان کے لئے باعث شرم و ذلت ہیں مثلاً چوری زنا جھوٹ وغیرہ۔ وہ اس معاملے میں ایسا ہی کرتے ہیں جیسا شیر اور بیل وغیرہ کرتے بشرطیکہ وہ تصویر کھینچ سکتے۔ وہ یقیناً اپنے خداؤں کو شیر اور بیل کی صورت پر قیاس کرتے۔ ان خیالی ہستیوں کی جگہ آؤ ہم ایک ایسی لامحدود ہستی کی پرستش کریں جو ہمیں اپنے سینے کے اندر رکھتا ہے جس میں نہ کون ہے نہ فساد نہ اس میں تغیر ہے اور نہ ہی اس سے کوئی چیز نکلتی ہے (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)

۲۰- پارمینائیڈیز اپنے استاد کی تعلیم کی تکمیل کرتا ہے اور اس کو ایک بالکل وحدتی مذہب کا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔ چونکہ خدا میں تغیر نہیں اور خدا ہی سب کچھ ہے، جس چیز کو ہم تغیر کہتے ہیں وہ محض نمود ہے اور فریب نظر ہے حقیقت میں نہ کوئی شئے پیدا ہوتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے صرف ایک ہستئی سرمدی موجود ہے۔ یہ مضمون ایک فلسفیانہ نظم کا موضوع ہے۔ جس کے چند ٹکڑے یونانیوں کے مخصوص الٰہیاتی تخیل کی سب سے پرانی یادگار ہیں پہلے حصے میں جو صداقت پر ہے وہ راست نما دلائل سے

یہ ثابت کرتا ہے کہ تغیر کثرت اور تحدید کے تصورات عقل کے خلاف ہیں دوسرے حصے میں جس میں اقتباسات سے بحث کی گئی ہے وہ فریب حواس سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے۔

ہستی کے تصور سے شروع کر کے وہ ثابت کرتا ہے کہ جو کچھ موجود ہے حدوث کا نتیجہ نہیں، نہ یہ فنا ہو سکتا نہ کسی دوسری چیز میں بدل سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ہستی کا کوئی آغاز ہے تو یہ آغاز یا ہستی سے ہوا یا عدم سے۔ صورت اول میں یہ آپ اپنی پیداوار اور آفریدہ ہے، اس نے خود ہی اپنے آپ کو پیدا کیا ہے جو اس کے مرادف ہے کہ یہ پیدا نہیں ہوئی اور قدیم ہے۔ صورت ثانی میں یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ کوئی چیز عدم محض سے بھی وجود میں آسکتی ہے جو بالکل لایعنی بات ہے۔ لہٰذا جو موجود ہے وہ نہ بدل سکتا ہے اور نہ فنا ہو سکتا ہے، کیونکہ مر کر یا وہ ہستی میں جائے گا یا عدم میں۔ اگر ہستی ہستی ہی میں بدل جائے تو گویا کوئی تغیر نہیں ہوا، اور یہ فرض کرنا کہ ہستی عدم ہو جائے گی ایسا ہی ناممکن ہے جیسا یہ کہ ہستی عدم سے نکل سکتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہستی قدیم ہے۔ مزید برآں یہ کہ ہستی غیر متحرک ہے کیونکہ یہ صرف مکان یا فضا میں حرکت کر سکتی ہے۔ اب فضا یا موجود ہے یا غیر موجود۔ اگر موجود ہے تو یہ ہستی ہی ہے، ہستی کی نسبت یہ کہنا کہ یہ فضا میں حرکت کرتی ہے گویا یہ کہنا ہے کہ ہستی ہستی میں حرکت کرتی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ساکن ہے۔ اگر فضا کچھ نہیں تو حرکت بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت تو صرف فضا ہی میں ممکن ہے۔ لہٰذا حرکت کا تصور کسی طریقے سے نہیں ہو سکتا اور یہ محض ایک بے بنیاد/بے بود ہے۔ ہستی ایک مسلسل اور ناقابل تقسیم کل ہے۔ اس میں خلا کہیں نہیں۔ ہستی اور ہستی کے مابین کہیں فصل نہیں، لہٰذا اسالمات نہیں پا سکتے۔ فرض کرو کہ خلا موجود ہے اور ہستی کے مفروضہ اجزا کے درمیان فصل ہے۔ اگر یہ فصل کوئی حقیقی چیز ہے تو ہستی ہی ہے اور ہستی کے تسلسل کو بجائے توڑنے کے قائم رکھتا ہے اور اجسام کو بجائے منفصل کرنے کے آپس میں ملاتا ہے، اگر خلا کی کوئی ہستی نہیں تو یہ اجزائے جسم کو

علیحدہ ہی کیسے کرسکتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ ہستی اور ہستی میں کہیں فصل نہیں اور تمام ہستیاں اصل میں ایک واحد ہستی ہیں۔ ہستی (کائنات) مطلق ہے اور کسی بیرونی چیز کی محتاج نہیں۔ اس میں نہ خواہشات ہیں نہ جذبات نہ حاجات۔ اگر یہ مطلق نہ ہو اور اضافی ہو تو جس شئے پر یہ منحصر ہو وہ یا موجود ہو یا غیر موجود۔ اگر ہستی کا انحصار ہستی پر ہے تو یہ گویا اپنے پر منحصر ہے، بالفاظ دیگر آزاد یعنے غیر منحصر ہے، اگر یہ ایسی چیز پر منحصر ہے جس کا وجود نہیں تو اس حالت میں بھی وہ آزاد ہے اور خواہش حاجت جذبہ وغیرہ اس میں نہیں ہوسکتا۔ جو سب کچھ ہو اس میں خواہشات ہو کیسے ہوسکتی ہیں ہستی ایک ہے کیونکہ کوئی دوسری ہستی یا تیسری ہستی، ہستی ہی کا تسلسل ہوگی یعنے خود ہستی ہی ہوگی۔ مختصر یہ کہ ہستی قدیم، غیر متبدل، غیر متحرک، مسلسل ناقابل تقسیم لامحدود اور بے ہمتا ہے۔ غور کرنے والے کے لئے صرف ایک ہی ہستی ہے واحد مطلق، جس میں تمام انفرادی امتیازات فنا ہوجاتے ہیں وہ ہستی جو غور کرتی ہے اور جس ہستی پر وہ غور کرتی ہے دونوں ایک ہی ہیں۔

اپنی نظم کے دوسرے حصے میں پارمینائیڈیز رائے سے بحث کرتا ہے جو حواس پر منحصر ہے اور محض التباس سے اس کا تعلق ہے۔ کائنات جس کو عقل ایک ناقابل تقسیم وحدت سمجھتی ہے حواس اس کو دو اقلیموں یا دو متقابل عناصر میں تقسیم کردیتے ہیں: رات یا سردی۔ اور روشنی، آگ یا گرمی۔ کائنات جس کا عقل کے نزدیک نہ آغاز ہے نہ انجام، وہ بظاہر آفرینش و پیدائش پر مشتمل معلوم ہوتی ہے، جو در اصل نام ہے مبدء نور کی مبدء ظلمت پر متواتر فتح کا رات تمام صورتوں کی ماں ہے اور مبدء نور باپ دنیا کے چھوٹے سے چھوٹے اجزا میں بھی ان دو عناصر کے آثار پائے جاتے ہیں، جن سے کہ ان کی تکوین ہوئی ہے۔ گرم اور سرد صاف اور دھندلا خاص خاص نسبتوں سے ترکیب پاتے ہیں۔ کائنات میں ہم مرکز کروں کا ایک سلسلہ ہے جس میں گرم و روشن کرے اور سرد و تاریک کرے بالترتیب یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ سب سے باہر کا کرہ جو باقی تمام کروں کو

اپنے اندر لئے ہوئے ہے ٹھوس، ٹھنڈا اور تاریک ہے، اس کے نیچے ثوابت کا کرۂ آتشیں ہے۔ مرکزی کرہ بھی ٹھوس اور ٹھنڈا ہے لیکن یہ روشنی اور زندگی کے کرے سے گھرا ہوا ہے، یہ آتشیں کرہ جو زمین کے ٹھوس جسم کے اردگرد ہے حرکت (یعنے التباس) کا سرچشمہ ہے، یہ حیات کائنات کا آتشدان ہے الوہیت کا مقام ہے دنیا کی ملکہ ہے۔ عدل ہے۔ تقدیر ہے۔ مادر محبت ہے۔

یہ مسائل جو ایک حد تک ایونیائی اور فیثاغورثی تخیل کو دہراتے ہیں بطور حقیقت کے پیش نہیں کئے گئے بلکہ بطور مفروضات کے تاکہ التباس کی دنیا میں ہماری رہنمائی کریں۔ پارمینائیڈیز کے لئے ان کی وہ اہمیت نہیں جو ایونیوں کے لئے ہے۔ چونکہ وہ وجود حرکت کا قائل نہیں اور حرکت کو جو فطرت کی اصل ماہیت ہے ایک التباس سمجھ کر رد کر دیتا ہے، لہٰذا وہ الٰہیات کے سوا کسی کو علم نہیں مانتا اور الٰہیات میں بھی اسی شئے کو مانتا ہے جو اولیائی استدلال کا نتیجہ ہو۔ اُس نے 'حقیقی' اور 'قابل فہم' میں جو فرق اور تخالف پیدا کیا ہے اِس کی وجہ سے وہ فلاطونی تصوریت کا سب سے بڑا پیشرو ہے، گو موجودہ معنوں میں وہ روحانی نہیں، فلسفۂ روحانیت جوہر روح اور جوہر جسم میں فرق کرتا ہے، ایلیاتی الٰہیات میں کوئی ایسا فرق و امتیاز نہیں۔ اس میں جس ہستی کا اثبات کیا جاتا ہے وہ نہ جسم ہے نہ روح نہ مادہ ہے نہ نفس۔ یہ صرف ہستی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں، باقی جو کچھ ہے ایک محض عرض ہے، نمود ہے، التباس ہے۔ بلکہ اگر مادے کے دقیق الٰہیاتی معنی لیکر اس جوہر کلی کو سمجھا جائے تو ہم پارمینائیڈیز کو اس کے جدید پیرو سپائینوزا کی طرح مادیئین میں شمار کر سکتے ہیں۔ لیکن جن معنوں میں دیمقراطیس اور دور حاضر کے مادیئین کو ہم مادہ پرست کہتے ہیں ان معنوں میں اس کو مادہ پرست کہنا ایک غلطی ہے، کیونکہ صحیح معنوں میں مادیت تو صرف روحانیت کے مقابلے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے، جو پارمینائیڈیز کے بعد پیدا ہوئی۔ پارمینائیڈیز

اور ہیراقلیتس کی وحدیت کو ایک سنگ مرمر کے ٹکڑے سے تشبیہ دیتے ہیں جس سے چاہیں تو کوئی برتن بنا لیں اور چاہیں تو جیوپیٹر کا بت تراش لیں یا اس کو زندگی کی وہ ابتدائی صورت کہہ سکتے ہیں، جس سے مختلف حالات کے ماتحت سقراط بھی پیدا ہو سکتا ہے اور ایروسٹریٹس بھی۔ اس سے دو مختلف بار آور شاخیں نکل سکتی ہیں، مادی وحدیت اور روحانی وحدیت۔

افلاطون اس سے تصوریت استنباط کرتا ہے اور ملیسس ساموسی بالکل مادی معنوں میں اس کی تاویل کرتا ہے۔ یہ فلسفی جو ایک بہادر سپہ سالار اور ہوشیار سیاست داں بھی تھا۔ ایونیائی تکوین کائنات کے مقابلے میں دنیا کی قدامت کا ایلیائی مسئلہ پیش کرتا ہے۔ اگر حدوث ناممکن ہے تو یہ دریافت کرنا بالکل فضول اور لغو بات ہے کہ کائنات کس طرح سے پیدا ہوئی۔ ہستی زماناً و مکاناً لامحدود ہے (پارمینائیڈیز اس کو مکاناً لامحدود نہیں سمجھتا تھا کیونکہ وہ اس کو ایک گول کرہ خیال کرتا تھا) یہ آخری خصوصیت جس کی وجہ سے ملیسس کی مادیت میں کوئی شک باقی نہیں رہتا، اس کے مذہب پر عصر جدید کا رنگ چڑھا دیتی ہے اور بہت سے قدیم مذاہب فلسفہ خصوصاً ارسطو کے مذہب سے اس کو ممیز کر دیتی ہے۔ یونانی جو اشیاء کو جمالی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، لامحدود کو بوجہ عدم تحدید ناقص خیال کرتا ہے اس لئے کائنات جو کمال کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے ایک کامل گولائی کا کرہ ہے جس کے نصف کا علم ہمیں حسِ بصری سے ہوتا ہے اور زمین اس کے مرکز میں ہے۔

پارمینائیڈیز کا شاگرد اور پیرو زینو اس فرقے کا مناظر ہے لزوم استحالہ کے طریق استدلال کا موجد اور جدلیات اور سفسطہ کا بانی ہے، وہ کہتا ہے کہ صرف واحد "یا ایک" کا تصور ہو سکتا ہے۔ امتداد، حجم، حرکت، فضا کا تصور نہیں ہو سکتا اگر کوئی ایسی چیز ہو بھی جس کا محدود حجم ہو، تو وہ بھی "لامحدود بڑی" ہے اور "لامحدود چھوٹی" ہے۔ لامحدود بڑی

اس لئے کہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے یہ ہستی لاتعداد اجزا سے مرکب ہے۔ لامحدود چھوٹی اس لئے کہ غیر ممتد اجزا کو اگر غیر متناہی طور پر بھی جمع کریں تو وہ امتداد یا حجم پیدا نہیں کر سکتے۔

حرکت کا تصور ممکن نہیں، کیونکہ حرکت کے نقطۂ آغاز سے اس کے نقطۂ انجام یا نقطۂ سکون تک جو خط ہے وہ نقطوں سے بنا ہوا ہے اور چونکہ نقطہ امتداد نہیں رکھتا اس لئے اس خط میں نقطے لامحدود تعداد میں ہیں۔ اس لئے ہر فاصلہ خواہ وہ چھوٹے سے چھوٹا ہو لامحدود ہے اور نقطۂ سکون تک کبھی رسائی نہیں ہو سکتی تیز رو ایکیلیز[1] سست رفتار کچھوے سے خواہ کتنا ہی قریب ہو اس کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا کیونکہ اس کو پکڑنے کے لئے پہلے اُسے آدھا فاصلہ طے کرنا پڑے گا خواہ وہ کتنا ہی تھوڑا ہو پھر اُس آدھے کا آدھا پھر اُس آدھے کا آدھا اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ خط کا غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہونا ایسی مشکل ہے جس پر وہ غالب نہیں آسکتا۔ تم سمجھتے ہو کہ تیر فضا میں سے گذرتا ہے، لیکن منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے ضرور ہے کہ یہ نقاط فضا کے ایک سلسلے کو طے کرے۔ لہذا یہ یکے بعد دیگرے ان تمام نقطوں پر جاگزیں ہوگا لیکن کسی ایک خاص لمحے میں فضا کے ایک نقطے پر ہونا سکون کا مرادف ہے۔ اسلئے تیر ہر لمحے میں ساکن ہے اور اس کی حرکت محض نظر کا دھوکا ہے۔

مزید برآں اگر حرکت واقع بھی ہو تو یہ مکان یا فضا میں واقع ہو سکتی ہے اب فضا اگر کوئی حقیقی چیز ہے تو کہیں اس کا وجود ہے کہیں کے یہ معنی ہیں کہ کسی فضا میں۔ یہ فضا پھر کسی فضا ہی میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ سلسلہ لامتناہی ہے، تو معلوم ہوا کہ حرکت ہر زاویۂ نگاہ سے ناممکن ہے، اور اس کو حقیقی کہنا بالکل لغو بات ہے۔ صرف ہستی

[1] یونان کا ایک مشہور تیز رفتار بہادر۔ م

موجود ہے اور یہ ہستی غیر متغیر مادہ ہے۔

جارجیاس لیونطینم کا باشندہ ایک خطیب اور زینو کا شاگرد تھا۔ اس کے ملک والوں نے ۴۲۷ ق۔م میں اس کو لبطور سفیر اثینیا بھیجا یہ ایلیاتی اصول سے آخری نتائج استخراج کر کے عدمیت تک جا پہنچتا ہے۔ وہ زینو کی طرح صرف حرکت اور فضا کے انکار پر قناعت نہیں کرتا اس کی کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سرے سے ہستی ہی کی نفی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کچھ موجود نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی ہستی موجود ہو تو اس کو سرمدی ہونا چاہئے جیسا کہ پارمینائیڈیز نے ثابت کیا۔ لیکن سرمدی ہستی لامحدود ہوتی ہے اور لامحدود ہستی نہ زمان میں ہوسکتی ہے نہ مکاں میں کیونکہ زماں و مکان اسے محدود کر دیں گے۔ اس لئے وہ کہیں نہیں اور جو کہیں نہیں وہ موجود بھی نہیں۔ بفرض اگر ہم یہ ناممکن بات مان بھی لیں کہ کوئی چیز موجود ہے تو ہم اسے جان نہیں سکتے اور اگر ہم اسے جان بھی لیں تو یہ علم کسی طرح سے بھی دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔

جارجیاس ایلیاتی فرقے کا ایک نہایت ہی شوخ اور بے قابو شخص ہے، جس کے مبالغوں نے سیلاب فکر کا رخ ہیراقلیتی اصول کی طرف پھیر دیا۔ ہستی کچھ نہیں ہے حدوث ہی سب کچھ ہے۔ پارمینائیڈیز اور زینو نے جس ہستی کو پیش کیا ہے وہ سرمدی اور غیر متبدل ہے، لیکن کوئی ایجابی صفات اس میں نہیں پائی جاتیں۔ یہ محض ایک تجرید ہے اور بادشاہ کے اس خیالی لباس کی طرح ہے جس کی تعریف میں ہر ایک نے دروغ بافی کی مگر ایک بچہ اپنی سادہ دلی کی وجہ سے بول اٹھا کہ "ہیں۔ بادشاہ تو ننگا ہے"۔

(ب) تالۂ حدوث

ہیراقلیتس جس کو استبعاد کا دلدادہ ہونے کی وجہ سے مغلق یا دشوار کہتے ہیں چھٹی صدی قبل مسیح کے آخر میں افیسس میں رہتا تھا۔ پہلے دور کے

طبعیات دانوں میں سے کسی نے یونانی فکر پر اتنا گہرا اثر نہیں چھوڑا جتنا کہ ہیراقلیتس نے۔ موجودہ مفروضات میں ایک سے زیادہ کی اس کی کتاب "فطرت" کے بیش بہا صفحات میں یا تو کچھ جھلک پائی جاتی ہے یا بالکل واضح صورت میں وضع کئے ہوئے ملتے ہیں۔

ملطہ کے طبعیات دانوں کی طرح ہیراقلیتس تمام اجسام کو ایک ہی عنصر کی صورت کی تبدیلیاں سمجھتا ہے۔ لیکن انکزیمینس کی طرح یہ عنصر فضا کی ہوا نہیں ہے۔ یہ زیادہ لطیف اور باریک جوہر ہے، جس کو وہ کبھی آگ کہتا ہے اور کبھی گرم سانس اور جو اُس شئے سے مشابہ ہے جس کو طبعیات میں کیلورک کہتے تھے یا کیمیائے جدید میں آکسیجن کہتے ہیں۔ یہ اصلی اور ابتدائی مادہ زمین سے لے کر دنیا کی انتہائی حدود تک پھیلا ہوا ہے۔ دنیا میں جو کچھ موجود ہے وہ اسی سے پیدا ہوا ہے اور اسی کی طرف رجعت کی کوشش کرتا ہے، ہر ہستی تبدیل شدہ آگ ہے، جو پھر آگ ہی میں تبدیل ہو سکتی ہے بلکہ فی الواقع تبدیل ہوتی ہے۔ ہوا اور پانی یا تو بجھتی ہوئی آگ ہیں یا پھر جلتی ہوئی۔ زمین اور ٹھوس چیزیں بجھی ہوئی آگ ہیں۔ قسمت نے جو گھڑی ان کے لئے مقرر کی ہے اس میں وہ پھر سلگیں گی، ایک غیر متبدل قانون کے مطابق آسمانی طبقات کی آگ یکے بعد دیگرے بخار، پانی اور زمین میں تبدیل ہوتی ہے اور پھر بالعکس اپنی اصل کی طرف واپس ہوتی ہے۔ اس میں پھر کثافت پیدا ہوتی ہے۔ پھر آسمانوں کی طرف پرواز کرتی ہے، اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ کائنات آگ ہی کی تبدیلی صورت ہے، ایک زندۂ جاوید آگ ہے جو وقتاً فوقتاً سلگتی اور بجھتی رہتی ہے۔ یہ نہ کسی خدا کی بنائی ہوئی ہے اور نہ کسی انسان کی، نہ اس کا کوئی شروع ہے نہ کوئی ختم۔ اس لحاظ سے تو دنیا کا اختتام ہے کہ تمام اشیاء پھر آگ ہی کی طرف واپس ہو جاتی ہیں۔ لیکن دنیا دائماً اپنی راکھ سے پھر پیدا ہوتی رہتی ہے۔ حیات کائنات ایک غیر متناہی تبدل ہے کون و فساد

یا پیدائش و فنا کا، ایک کھیل ہے جس سے جیو پیٹر اپنا جی بہلاتا ہے۔ سکون، بے حرکتی، مختصر یہ کہ ہستی، محض حواس کا ایک دھوکا ہے۔ کوئی شخص ندی میں دو دفعہ ایک ہی پانی میں غوطہ نہیں لگاتا۔ نہیں بلکہ ایک دفعہ بھی ایک ہی خاص پانی میں غوطہ لگانا ناممکن۔ ہم اس میں ہیں بھی اور نہیں بھی ہم ارادہ کرتے ہیں کہ موجوں میں ڈبکی لگائیں لیکن اتنی دیر میں وہ موجیں کہیں سے کہیں نکل جاتی ہیں۔ اس ابدی گرداب میں نیست ہست ہوتا ہے اور ہستی عدم میں گم ہوتی رہتی ہے، ہستی اور نیستی زندگی اور موت پیدائش اور فنا ایک ہی ہیں، اگر یہ ایک ہی نہ ہوتے تو ایک دوسرے میں کیسے تبدیل ہو جاتے۔

اشیاء کا یہ دوامی بہاؤ کوئی آسان عمل نہیں، یہ بہاؤ اس ندی نالے کا سا بہاؤ نہیں جو چکنے پتھروں کی سطح پر بہ رہا ہو۔ حدوث ایک پیکار ہے مابین مخالف قوتوں اور متضاد موجوں کے، جن میں سے ایک تو اوپر سے آتی ہے اور آسمانی آگ کو ٹھوس مادہ بنانا چاہتی ہے، دوسری آسمانوں کی طرف چڑھتی ہے اور زمین کو پھر آگ میں تبدیل کرنا چاہتی ہے سطح زمین پر جس قدر نباتی حیوانی اور ذہنی زندگی ہے سب انھیں دو قوتوں کی متواتر کشمکش کا نتیجہ ہے ہر چیز انھیں اضداد کی جنگ سے وجود میں آتی ہے عضوی زندگی نر اور مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ سرود میں ہم آہنگی اونچے اور نیچے سروں سے پیدا ہوتی ہے بیماری کی وجہ سے ہم صحت کی قدر کرتے ہیں۔ بغیر مشقت کے خواب شیریں ممکن نہیں۔ اگر خطرہ نہ ہو تو جرأت کا کیا کام۔ اگر غلبہ حاصل کرنے کے لئے بدی نہ ہو تو نیکی کہاں۔ ہوا کی موت آگ کی زندگی ہے اور آگ کی موت ہوا کی زندگی۔ پانی ہوا کی موت سے زندہ ہے اور زمین پانی کی موت سے۔ نباتات کی موت حیوانات کی حیات ہے، انسان کی زندگی حیوانات کی موت ہے، اور خدا انسان کی موت سے زندہ ہیں۔ نیکی بدی کی موت ہے اور بدی نیکی کی موت۔ نیکی تباہ شدہ بدی ہے اور بدی فنا شدہ نیکی اور چونکہ

بدی کا وجود نیکی کے بغیر ممکن نہیں اور نیکی بدی کے بغیر نہیں ہوسکتی اس لئے بدی ایک اضافی نیکی ہے اور نیکی ایک اضافی بدی۔ ہستی اور عدم کی طرح نیکی اور بدی بھی کائنات کی یک رنگی۔ اور ہم آہنگی میں گم ہوجاتی ہے۔

دائمی بہاؤ اور اشیاء کی بے ثباتی کا ذکر کرنا، انفرادی ہستی کو نمود بے بود قرار دینا، نیکی کو بدی کے بغیر، راحت کو رنج کے بغیر اور زندگی کو موت کے بغیر ناممکن سمجھنا، ان سب باتوں نے ہیراقلیتس کو زمانۂ سلف کا بہت بڑا قنوطی بنا دیا ہے بمقابلہ دیمقراطیس کے جو بڑا رجائی تھا۔ ایسے ہی اس کی نفی ہستی میں بھی تشکیک پنہاں ہے۔ چونکہ حقیقت آج کل اور ہمیشہ ایک ہی ہے۔ اس لئے اگر حواس جن چیزوں کا علم بخشتے ہیں وہ دائماً متغیر ہیں۔ تو حقیقت کے متعلق یقینی علم نہیں ہوسکتا۔ مگر ہمارے پاس صرف حواس ہی ذریعہ علم نہیں حواس کے علاوہ عقل بھی ہے۔ حواس انھیں اشیاء کا پتہ دیتے ہیں جو رفتنی اور گذشتنی ہیں اور جس علم کی بنیاد حواس پر ہے وہ دھوکا دینے والا ہے۔ عقل ہمیں اس کا پتہ دیتی ہے جو ثابت اور قائم ہے۔ اشیاء کے ابدی بہاؤ میں ایک ہی قائم نقطہ ہے اور وہ قانون الٰہی ہے۔ لیکن روشنی میں انسانی عقل عقل الٰہی سے اتنی ہی دور ہے جتنا کہ بندر کمال انسانی سے۔ نمود اور بود میں تمیز کرنے سے (جیسا کہ ہیراقلیتس نے کیا) آیونیائی فلسفہ گویا معصومیت کی حالت سے باہر آجاتا ہے اس کو اپنے طریق فکر کے متعلق شک پیدا ہوجاتا ہے، اور وہ اپنے آپ سے سوال کرتا ہے کہ یہ الٰہیاتی مسئلہ حل بھی ہوسکتا ہے یا نہیں۔ مختصر یہ کہ انتقادیت اس میں جھلکنے لگتی ہے۔

علم الانسان عام فکر و تخیل سے الگ ہوکر ہیراقلیتس کے نظام فلسفہ میں ایک ممتاز حصہ بن جاتا ہے۔ روح آتش آسمانی سے نکلی ہے اور اس منبع حیات کے اتصال ہی سے وہ زندہ رہ سکتی ہے۔ تنفس اور احساس کے ذریعے سے وہ متواتر تازہ ہوتی رہتی ہے۔ پیدائش نام ہے تخم سیال کے خشک نفس میں تبدیل ہونے کا۔ زمین کی آتش پنہاں سیال

حالت سے گذر کر روح انسانی میں پھر اپنی اصل حالت پر آجاتی ہے خشک ترین سانس سے داناترین روح پیدا ہوتی ہے، لیکن افسوس ہے شرابی کی حالت پر جو قبل از وقت اپنی روح کو سیال بنادیتا ہے۔ موت میں حیات کی سانس یا روح رفتہ رفتہ زمین کی طرف واپس آتی ہے۔ فرد کی زندگی آتش آسمانی سے کم و بیش متواتر ربط پر منحصر ہے جو دنیا کی اعلیٰ درجے کی عقیل و فہیم روح ہے۔

یہاں پر ہمیں عضویاتی نفسیات کا ہلکا سا آغاز ملتا ہے اگو اس میں نہایت سادہ لوح مادیت پائی جاتی ہے۔ اس دور کا فلسفہ نفس انسانی کا اسی طرح ذکر کرتا ہے جیسے کہ عام علم کیمیا عطر وجوہر کا۔ لیکن باوجود مادی ہونے کے وہ خود اپنی اس حالت سے آگاہ نہیں، یہاں تک کہ مادے کے لئے اس میں کوئی اصطلاحی لفظ موجود نہیں۔ ہم غیر ذات سے مقابلے کے بغیر اپنی ذات سے آگاہ نہیں ہوتے مادیت اس وقت تک نہیں ظاہر ہوتی جب تک کہ فیثاغورثیوں کی روحانیت سے اس کا مقابلہ نہیں ہوتا۔

تمام اشیاء ایک خشک اور گرم اصل سے پیدا ہوتی ہیں اور آخر کار اسی میں واپس چلی جاتی ہیں۔ ہر ایک چیز دوامی تغیر کی حالت میں ہے اور اس دائمی عمل میں کوئی چیز غیر متبدل نہیں، سوائے اُس قانون کے جس کی ہر شئے پر حکومت ہے اور جس کو نہ دیوتا بدل سکتے ہیں نہ انسان۔

ج توجیہہ حدوث
تخیل فیثاغورثی

کیا فیثاغورثیت کے الٰہیاتی مسائل بھی خود فیثاغورث سے شروع ہوتے ہیں؟ یا وہ فیثاغورثی جماعت کے ایسے ارکان کی تعلیمات ہیں جیسے فیلولاس جو پانچویں صدی کے نصف اول میں اطالیہ سے جلاوطن کیا گیا اور آرکیٹاس جو اسی صدی کے نصف ثانی میں ٹارنٹم میں زندگی بسر کرتا تھا۔

یہ فرقہ شروع ہی سے جس راز میں لپٹا رہا اس کی وجہ سے اس سوال کا جواب دینا بالکل ناممکن ہے خود ارسطو کو اس معاملے میں شک ہے۔ وہ کبھی فیثا غورث کی تعلیم کا ذکر نہیں کرتا صرف فیثا غورثیوں کا ذکر کرتا ہے اس معاملے میں حقیقت خواہ کچھ بھی ہو، یہ ایک یقینی امر ہے کہ فیثا غورثی فلسفے میں فکر زبردست حسابی تحریک کا محرک اول ساموس کا بڑا ریاضی داں تھا۔ ہمارے پاس اگر براہ راست اور قطعی دلائل موجود نہ بھی ہوں تو بھی اس کو اس حصے کے مسائل کا موجد کہنے میں کوئی بات مانع نہیں ہو سکتی۔

فیثا غورث تالیس کی طرح آیونیائی اصل کا تھا وہ ساموس میں چھٹی صدی قبل مسیح کے نصف اول میں پیدا ہوا۔ پہلے فیرلیسا ئیڈیز دینیاتی اور شائد انکزیمنڈر طبیعی کا شاگرد تھا متقدمین کی ایک روایت کے مطابق جس کے لئے کافی شہادت موجود نہیں ہے اس نے فینیشیا، مصر، اور بابل کی سیر کی جہاں اُسے مشرقی دینیاتی تخیل کے رموز سے آگاہی حاصل ہوئی اور جہاں اس نے جیومیٹری کا مطالعہ شروع کیا جو اپنی جنم بھوم میں ہی کافی تکمیل پا چکی تھی۔ یونان میں واپس آکر کروٹونا میں اس نے اپنے مذہبی تمدنی اور فلسفیانہ خیالات کو اس طرح عملی جامہ پہنایا کہ ایک برادری کی بنیاد ڈالی جس کے ارکان اخلاقیات، سیاسیات اور مذہب میں ہم خیال تھے۔

لہ جب ہم اس برادری کے مسائل مقاصد اور تنظیم کا (جس کا کہ جیمبلیکس جیسے اشراقی مورخین نے نقشہ کھینچا ہے) بودھی رہبانیت سے مقابلہ کرتے ہیں تو اسکندر پولیہسٹر اور کلیمنٹ اسکندرانی کی طرح ہماری طبیعت بھی اس بات کی طرف راغب ہوتی ہے کہ فیثا غورث کو نہ صرف برہمنوں کا ایک شاگرد خیال کریں بلکہ یہ کہیں کہ بودھ اور فیثا غورث دو شخص نہیں بلکہ ایک ہی شخص تھے، نہ صرف اُن کے ناموں میں اس قدر مشابہت ہے کہ بڑے سے بڑے ماہر علم اللسان کو بھی فیثا غورث کے یونانی لقب کا ترجمہ بدھ مت کا واعظ، کرنے میں کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا (پیتھوں، پیتھا گوراس کے معنی الہام یا پیش گوئی کرنے والا اور بودھ کے معنی منور) بلکہ فیثا غورثی اور بودھی تعلیمات

اس فلسفی کے انجام کی نسبت یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں - صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ اس کا کام پھولا پھلا - فیثاغورثی اپنے زمانے کے تمام علوم کے مالک تھے (علم ہندسہ، ہیئت، موسیقی، طب وغیرہ) اسی لئے دور یانی لوگوں میں ان کا بہت رسوخ تھا کیونکہ وہ آیو ینوں سے کم ترقی یافتہ تھے - کروٹونا، ٹارنٹم اور سسلی کی حکومت عامہ میں ان کا اثر غالب رہا، یہاں تک کہ پانچویں صدی کے وسط میں جمہوریت کی فتح نے ان کو ایک حد تک وہاں سے نکال دیا - ان جلاوطنوں نے تھیبز اور اثینیا کا رخ کیا جہاں پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- میں بھی بہت مشابہت ہے - ثنویت، قنوطیت، تناسخ، تجرد، سخت قوانین کے ماتحت مشترک زندگی، محاسبہ نفس، دھیان، مراقبہ، زہد و ریاضت، گوشت خواری اور خونی قربانیوں کی ممانعت، تمام انسانوں کے ساتھ ہمدردی، راستبازی، وفاداری، عدل پسندی یہ سب باتیں دونوں میں مشترک ہیں - قدیم ترین مصنفوں میں اور خود ارسطو میں فیثا غورث کی شخصیت اور زندگی کے متعلق جو سکوت پایا جاتا ہے، وہ فیثا غورثیت اور بودھ مت کے ایک ہونے کے فرض کو اور مستحکم کرتا ہے تاہم ہیروڈوٹس ہیراقلیتس وغیرہ کی شہادت سے اس امر میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ مسیح سے پانچ صدی پیشتر فیثا غورث ایک ریاضی داں شخص گذرا ہے - علاوہ ازیں بودھ مذہب مانویت کی شکل میں تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے مغرب کی طرف پھیلنا شروع نہیں ہوا - شاید ہم نو افلاطونی مورخوں کی فیثا غورثیت اور ابتدائی وحقیقی فیثاغورثیت میں تمیز کر کے ہر ایک بات کی تسلی بخش توجیہہ کر سکیں - فیثا غورث کی سوانح عمری لکھنے والوں کے پاس اس ساموسی رشی کی زندگی اور اس کے کاموں کے متعلق صحیح اور کافی مواد نہیں تھا، اور ذرائع معلومات کے انتخاب میں بھی وہ کچھ محتاط نہ تھے - کچھ متشابہات اور مماثلات بھی ان کی گمراہی کا باعث ہوئے - ان کی خیالی تصویر کے ضروری خط و خال میں ایرانی ثنویت اور ہندی قنوطیت پائی جاتی ہے -

ان کے اثر نے سوفسطائیوں کے خلاف کام کیا اور اسی دور میں سسلی تھریس اور آیونیا سے جو مادیت اور تشکیک اس ملک میں آگئی تھی اس کے خلاف وہ اُس رجعت روحانی کا باعث ہوئے، جو سقراط اور افلاطون میں پائی جاتی ہے۔

ایونیائی الٰہیات کا سرچشمۂ طبعیات ہے، اور فیثاغورثی الٰہیات کی بنیاد ریاضیات پر رکھی گئی ہے، اس لئے یہ دونو شروع ہی میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ حکمائے ملطہ کو جس شئے سے دلچسپی ہے وہ مادہ اور اس کی دائمی حرکت ہے فیثاغورث اور فیثاغورثی جن باتوں سے متاثر ہوئے ہیں وہ مادے کی غیر مادی صفات، نظام عالم، وحدت، تناسب، اختلافات میں ہم آہنگی اور اشیاء کے ریاضیاتی علائق ہیں۔ ہندسہ ہیئت اور موسیقی کی ہر شئے آخر کار عدد میں تحویل ہو سکتی ہے، اس لئے عدد ہی دنیا کی اصل اور اس کا حقیقی جوہر ہے اور اشیاء صرف اعداد محسوسہ کا نام ہے۔ ہر ہستی ایک عدد کو ظاہر کرتی ہے۔ اور سائنس کا آخری مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہستی کے لئے وہ عدد دریافت کرے جس کا وہ ہستی مظہر ہے، اعداد کا اور نتیجۃً اشیاء کا لامتناہی سلسلہ وحدت سے مشتق ہے جیسے عدد اشیاء کا جوہر ہے اسی طرح وحدت عدد کا جوہر ہے فیثاغورثیت دو قسم کی وحدتوں میں تمیز کرتی ہے۔ (۱) وہ وحدت جس سے اعداد اور ہستیوں کا سلسلہ مشتق ہے اور جو سب کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے، ایک مطلق اور بے مخالف وحدت (مونادون کا موناد) خداؤں کا خدا اور (۲) وہ وحدت یا وہ ایک جو مشتق اعداد کے سلسلے میں سب سے پہلے ہے جو دو تین چار اور ہر کثرت کے مخالف ہے، اور اسی لئے دو تین چار اور کثرت سے محدود ہے۔ یہ ایک اضافی وحدت ہے اور مخلوق موناد ہے ایک اور کئی یا وحدت اور کثرت کا تخالف تمام چیزوں کا مبدا ہے۔ فطرت کے تمام اضداد خشک و تر، گرم و سرد، روشن و تاریک نر و مادہ نیک و بد محدود و غیر محدود وغیرہ ایک اور کئی

یا جفت و طاق کی مختلف انواع ہیں۔ کثرت میں بحیثیت کثرت باہم مطابقت نہیں اور وہ اکائیوں میں تقسیم ہوسکتی ہے جفت عدد کی تحویل طاق اکائی میں ہوسکتی ہے۔ وحدت مطلقہ نہ جفت ہے نہ طاق یا یوں کہیں کہ دو نو ہے، جفت بھی اور طاق بھی واحد بھی اور کثیر بھی، خدا بھی اور دنیا بھی۔ فیثاغورثیت میں یہ وحدت مطلقہ ایسی ہی ہے جیسے انکزمینڈرس کے نظام میں "لامحدود ہے"، وہ بے جنس ہستی جو جنسی تخالف و تقابل سے بالاتر ہے، وہ مطلق بے ہمگی جو عناصر اور قوتوں کی ثنویت سے پہلے ہے، اور ان کو خلق کرتی ہے۔ لیکن فیثاغورثی یہ احتیاط برتتے ہیں کہ اسے لامحدود نہ کہا جائے کیونکہ ان کے نزدیک لامحدود، محدود کا مخالف ہے، جیسے انفعال فعلیت کا اور مادہ، صناع و صورت اور پیکر پذیر مبدء کا۔ چونکہ ان کے خیال میں ہر شئے اعداد و اضافات عددی اور آخر کار تصور نہیں تحویل ہوسکتی ہے اس لئے آیونیوں کا مادہ و حرکت محض سلبی شئے ہیں اور تصوری وحدت کی عدم موجودگی کا نام ہیں آفرینش اور حرکت کے مسئلے میں فیثاغورثیوں کے نتائج ایلیائی مسائل سے مختلف نہیں۔ حرکت اور تکوین ان کی تصوریت کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اس دور کے دوسرے فرقوں کی طرح تخلیق عالم کا خیال ان میں بھی موجود ہے مگر وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ کائنات کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز ہوا اور کوئی وقت ایسا بھی تھا جب کہ کائنات موجود نہ تھی۔ دنیا قدیم ہے اور تخلیق عالم کے نظریے میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے، کہ وہ کیا نظام قانون یا تسلسل ہے، جس کے مطابق اشیا دائماً اپنی اصل سے نکلتی رہتی ہیں۔

پارمینائیڈیز کی طرح فیثاغورثی طبعیات بھی اپنے آپ کو انسانی احساسیت کے مطابق ڈھال لیتی ہے۔ جو چیز بذات خود غیر متبدل ہے اس کو تغیر پذیر بنا دیتی ہے۔ اپنے نو آموز پیرووں کے احساسی زاویۂ نگاہ پر قائم ہوتی ہے، اور وحدت ازلی کو ایک کرہ تصور کرتی ہے، ایک پیوستہ کرہ جس کے اجزا ممیز نہیں اور جو لامحدودیت میں تیرتا ہے۔ جفت اور طاق وحدت

اور کثرت کا تصوری تخالف خلا اور ملا کہ حقیقی تخالف بن جاتا ہے۔ تکوین اشیاء کے وقت ملا بغیر خلا کے تھا یا کم از کم خلا اس سے باہر تھا۔ جب خلا ملا میں داخل ہوتی ہے تو کائنات بننا شروع ہوتی ہے۔ یہ عمل متواتر تنفس کی طرح ہے، جو دنیا کو حرکت دیتا رہتا ہے، خلا کرے کے اندر گھس جاتی ہے اور اسے توڑ کر بے انتہا چھوٹے چھوٹے لامحدود ذروں میں تقسیم کر دیتی ہے جو بڑے کرے کی چھوٹی چھوٹی شبیہیں ہیں، (سالمیں کے سالمات) چونکہ ہندسی نقطۂ نظر سے کیفیت کی تحویل کمیت اور صورت میں کر سکتے ہیں یہ ذرات صرف کمیت اور شکل میں مختلف ہیں۔ یہ یا مکعب ہوتے ہیں یا مخروطی یا مثمن، یا بیس اضلاع کے یا بارہ کے۔ وحدت اس نا تناہی تفریق کے عمل کو رد کرتی ہے اور ذرے پھر اپنی ہندسی مناسبتوں کے مطابق باہم ملکر عنصری اجسام، مٹی، آگ، ہوا، پانی اور ایتھر بناتے ہیں۔ آگ سب سے اعلیٰ عنصر ہے کیونکہ چار اضلاعی ذروں سے بنتا ہے یہ فطرت میں مبدءِ الٰہی کی علامت ہے۔ آگ ایک مرکزی آفتاب میں اکھٹی ہو جاتی ہے، جو کائنات کا آتش دان اور خدائے برتر کا مسکن ہے (۱) اور اوٹوس جو زمین کے مقابل اور اس کو اندر لئے ہوئے ہے۔ (۲) اصلی کوسموس جس کے اندر چاند اور سیارے ہیں (۳) اور اولمپس جس میں ثوابت ہیں، یہ تینوں اس آفتاب کے گرد گردش کرتے ہیں۔ فیثاغورث زمین کی جگہ ایک مرکزی آگ کو دیتا ہے، جو دکھائی نہیں دیتی، کیونکہ زمین کا جو رخ اس آگ کی طرف ہے وہ وہ ہے جو آبادی کے دوسری جانب ہے، اور زمین اس آگ کے گرد چکر لگاتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فیثاغورث نے مرکزیت آفتاب کا نظریہ پیش کیا ہے البتہ اس میں ایک ایسے نظام شمسی کی جھلک پائی جاتی ہے جس کو اس کے پیروؤں نے آئندہ صدیوں میں مرتب کیا، مگر جس کو جمہور علمائے سائنس سے منوا نہ سکے۔ کروں کے درمیانی فاصلے ان اعداد کے ہم نسبت ہیں جو مرتعش تاروں کی مختلف لمبائیوں اور سروں کے علائق میں پائے

جاتے ہیں۔ دنیا کے محور کے گردان کی گردشوں سے ایک آسمانی نغمہ پیدا ہوتا ہے جس کو ایک فطری ذوق ترنم رکھنے والی روح ہی محسوس کر سکتی ہے۔ یہ نغمہ کائنات کی روح ہے۔ سلسلۂ موجودات میں ہستیوں کا درجہ اسی لحاظ سے قائم ہوتا ہے، کہ یہ کلی نغمہ ان میں کس حد تک پایا جاتا ہے۔ ایک عنصری ہستی یعنی طبیعی نقطے کی حرکت سے خط پیدا ہوتا ہے، خط کی حرکت سے سطح پیدا ہوتی ہے، اور سطح سے جسم پیدا ہوتا ہے، جس سے رفتہ رفتہ احساس، ادراک اور فہم نمودار ہوتے ہیں۔

فرد اس لحاظ سے فانی ہے، کہ وہ مادی عناصر کے عارضی اتحاد کی ایک ایسی نسبت کے مطابق پیدا ہوتا ہے، جو خاص حدود کے اندر بدلتی رہتی ہے۔ ان حدود سے تجاوز کرنے پر نسبت بے نسبتی ہو جاتی ہے، کا نتیجہ بیکار، مرض، انحطاط اور موت ہوتا ہے، لیکن اس ظرف شکستہ کا تصوری مظروف فنا سے محفوظ ہے۔ اشیاء کے سرمدی سلسلۂ مراتب میں روح ایک مستقل اور غیر متغیر عدد ہے۔ یہ روح، روح عالم کا ایک جزو، آتش آسمانی کی ایک چنگاری، اور خدا کا ایک خیال ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو روح غیر فانی ہے۔ اگر زندگی خدا کے لئے بسر ہوئی ہے تو روح موت کے بعد بہتر حالت میں ہوگی، اگر دنیا کے لئے بسر ہوئی ہے تو بدتر حالت میں ہوگی اگر سب کچھ اپنے ہی لئے کیا تو دوسری زندگی میں حالت پہلی زندگی جیسی ہوگی (تناسخ اور اواگون)

اگرچہ فیثاغورثی، پارمینائیڈیز اور ہیرقلیتس کی طرح ہستی کے عناصر ترکیبی میں سے صرف ایک پر زور دیتے ہیں، اور آخر کار تصور کا بول بالا کرنے کے لئے موجودات کی نفی کر دیتے ہیں، تاہم ایلیائی و ہیرقلیتی مسئلے کے حل میں انھوں نے یونانی تخیل میں ایک بڑا ضروری عنصر داخل کر دیا ہے۔ ایفیسس کے فلسفی نے جس دائمی تغیر و حدوث کا اثبات کیا ہے وہ کیا ہے، اور وہ مادے کے ثبات اور عدم تغیر سے (جسے ایسے ہی پرزور و مستند طریقے سے ایلیاتیوں نے پیش کیا ہے) کیسے موافق ہو سکتا ہے؟

ہمارا مطلب نظریۂ موناد سے ہے، یعنے وہ انتہا درجے کے چھوٹے چھوٹے ذرے یا طبیعی نقطے جن سے مادہ مرکب ہے۔ بعد کے تمام مذاہب ابتدائی اکائیوں کے طبیعی وحسابی نظریہ سے ایلیا اور الفیس میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فکر انسانی کو نظریۂ سالمات میں ایک ایسی حدِ اوسط مل جاتی ہے جو پارمینائیڈیز کو (جو پیدائش اور تغیر جیسے امر مشاہدہ کا منکر ہے) ہیراقلیتس سے متفق کر دیتی ہے (جو ہستی اور اس کے ثبات کو حدوث پر قربان کر دیتا ہے) اس طرح دو حریف مذاہب ایک ترکیب اعلیٰ میں ہم آغوش ہو جاتے ہیں، اور عمل حدوث کی ہر طرح عقلی توجیہہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ اس کے بعد فلسفہ مادے کو ایک متصل یا وقار وجود نہیں سمجھتا جس کے اصلی خواص برابر بدلتے رہیں، بلکہ اب وہ ایسے اجزاء میں منقسم سمجھا جاتا ہے، جو بذات خود غیر متبدل ہیں، لیکن اپنے اضافی اوضاع بدلتے رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مادے کے اوضاع و اطوار میں برابر تغیر بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے جوہر اور خواص میں ثبات بھی ہے۔ تمام تغیرات محض مکانی یا وضعی تغیر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ اسی نظریۂ کو دوسرے لفظوں میں میکانیت کہتے ہیں۔

امپیڈوکلیز انکساگوراس اور دیمقراطیس جو اس نظریۂ کے قائل ہیں، ہیراقلیتس فیثاغورث اور انکزیمنڈر کی طرح ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں پہلا حرکت دوسرا تصور اور تیسرا مادے کو اپنے نظام اساس قرار دیتا ہے۔

۱۰۔ امپیڈوکلیز

جزیرۂ سسلی میں اگریجنٹم (جرجنٹ) کا رہنے والا تھا ۴۵۰ ق۔م ادویات کے علم اور معالجات کی وجہ سے اور کچھ اس پردۂ راز کی وجہ سے جو اس نے اپنی زندگی پر ڈال رکھا تھا اکثر لوگ اس کو جادوگر یا دیوتا سمجھتے تھے۔ وہ ایک عظیم الشان فلسفیانہ نظم کا مصنف ہے، جس کے کچھ حصوں

کی روش ایلیائی اور آیونیائی تخیل کے بین بین ہے۔ انکار حدوث میں ہمیر اقلیتس حدوث کو جن معنوں میں لیتا ہے) وہ ایلیائیوں کے ساتھ ہے۔ اور اقرار حرکت میں وہ آیونیوں سے قریب ہے۔ مادہ اپنے جوہر کے لحاظ سے غیر متغیر ہے، لیکن اجسام متواتر بدلتے رہتے ہیں، ان کے عناصر ترکیبی مختلف نسبتوں میں ملتے اور الگ ہوتے رہتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھ سکتے، کہ آگ ہوا یا پانی کیسے ہو سکتی ہے، لیکن اس بات کا سمجھنا آسان ہے کہ ان عناصر کے ہزار ہا مختلف اجتماعات لاتعداد اقسام کے اجسام پیدا کر سکتے ہیں، وحدت عنصری کا خیال ہم کو ترک کر دینا چاہئے ایتھر سے ہوا اور ہوا سے پانی اور پانی سے مٹی کو پیدا کرنا چھوڑ دیں اور ان چاروں عناصر کو یکساں طور پر ابتدائی اور اصلی تصور کریں۔

اب سوال یہ ہے کہ ان عناصر اربعہ میں حرکت ذاتی ہے، یا انھوں نے کسی مختلف اصل اور کسی اعلیٰ طاقت سے حاصل کی ہے۔ اس فلسفی کے حکیمانہ خیالات کو اس کے شاعرانہ بیان سے، جو تشبیہات اور تناقضات سے بھرا ہوا ہے، علیحدہ کرنا نہایت دشوار ہے۔ بظاہر ہم اس کی نظم سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ آیونیائی طبعیتین مادیت، ازلیت حرکت اور مادے کی اعلیٰ زندگی سے جو مراد لیتے ہیں وہ ان خیالات کو انھیں معنوں میں نہیں لیتا۔ وہ حرکت کی توجیہ ایک غیر مادی اصل بلکہ دو غیر مادی اصلوں سے کرتا ہے، جن میں سے ایک تو عناصر میں اتصال پیدا کرتی ہے اور دوسری افتراق۔ پہلی الفت ہے جو اتحاد کا مبدء ہے اور دوسری نفرت جو علیحدگی کا مبدء ہے۔ یہ دو فاعل یا محرک علتیں جن کو شاعر کا تخیل دو مقابل خدا سمجھتا ہے، باری باری عناصر پر حکومت کرتی ہیں۔ پہلے الفت انھیں متحد کر کے ایک گول جسم بناتی ہے، اس کے بعد نفرت انھیں تقسیم کر دیتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین، سمندر، کرہ ہوا، آسمانی ایتھر، اور ستارے پیدا ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی تخلیق کے اس دور کے بعد جو نفرت سے پیدا ہوتا ہے، الفت و نفرت کی پیکار کا دور آتا ہے، جس میں نباتات حیوانات اور انسان پیدا

ہوتے ہیں۔ نفرت نے عناصر کو علیحدہ کرکے مختلف ہستیوں کے لئے ان کے موافق مقامات مقرر کر دئے ہیں، لیکن یہ عضوی ہستیاں نہیں بنا سکتی جو چار عناصر سے ملکر بنتی ہیں، اور ایک اتحاد آفریں مبدء یعنے الفت کا نتیجہ ہیں جو نفرت کی بلا شرکت غیرے حکومت کا رد عمل ہے۔ اگرچہ اب یہ دو اضداد ایک دوسرے سے برسر پیکار ہیں، لیکن الفت آخرکار فتح حاصل کرے گی، اور دنیا کے چار کرے جو اس وقت علیحدہ علیحدہ ہیں آخر میں ملکر ایک نیا ہیولے بن جائیں گے اتصال اور افتراق کے زمانوں کا اس طرح یکے بعد دیگرے آتے رہنا ایک اٹل تقدیر ہے جو ہمیشہ اسی طرح چلی جائیگی۔

انکزیمینڈر اور ہیراقلیتس کی طرح امپیڈوکلیز بھی مختلف ہستیوں کی آفرینش کو عمل ارتقا کا نتیجہ خیال کرتا ہے، لیکن وہ اس کی توجیہ اپنے خاص انداز میں کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ان کے اعضا پہلے بے جوڑ ابتدائی شکل میں نمودار ہوئے، پھر ناپید ہو گئے، پھر پیدا ہوئے، پہلے علیحدہ علیحدہ ہو گئے اور پھر یکجا ہوئے، یہاں تک کہ آخرکار ایک دوسرے سے موافق ہو کر ہمیشہ کے لئے متحد ہو گئے۔ ان ہستیوں کی پہلی پیدایش اتفاق ہی کا نتیجہ تھی لیکن آخرکار جو موزونیت ان میں پیدا ہو گئی وہ ان کے تحفظ، کمال اور ارتقا کا باعث ہوئی۔ ہمارے اس فلسفی کو بھی انفرادی ہستی کے خیر ہونے میں شک ہے۔ اس لحاظ سے وہ شوپنہار اور ڈارون دونو کا پیشرو ہے، ہیراقلیتس اور ہپیسس کی طرح وہ روح کو مبدء آتشی سمجھتا ہے۔ نفرت نے اس کو، اپنے اصلی کرے سے، جس میں یہ دوسری ہستیوں سے ملی ہوئی موجود تھی، علیحدہ کر دیا۔ دوسری ہستیوں کی طرح یہ بھی آخرکار اسی میں واپس جائے گی۔ زندگی انفرادی ہستی کی آرزو کا خمیازہ اور کفارہ ہے، نباتات، حیوانات اور انسان کے درجوں سے گذر کر رفتہ رفتہ اس کو عروج ہوتا ہے، اور زہد و ورع ریاضت اور پرہیزگاری سے خدا کی طرف واپس جانے کے قابل ہو جاتی ہے۔ انسانی نسل کا بڑھانا ایک بدی ہے کیونکہ یہ موجودہ حالت قائم رکھنا اور اصلی وحدت کی طرف

جانے سے روکتا ہے[1]۔ انسان کرّے کی ایک شبیہ ہے۔ چاروں بنیادی عناصر اس میں پائے جاتے ہیں، اس کے جسم کے ٹھوس حصے خاک کے عنصر سے بنے ہیں، سیال حصے پانی ہیں زندگی کی سانس، ہوا ہے اور روح آگ ہے۔ انسان بھی محبت اور نفرت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کی عقلی برگزیدگی کی وجہ یہ ہے کہ کائنات کے تمام عناصر اس میں یکجا موجود ہیں، وہ تمام اشیاء کا ادراک کر لیتا ہے کیونکہ وہ خود تمام اشیاء سے بنا ہے ٹھوس چیزوں کا ادراک اس لئے کر لیتا ہے کہ وہ خود مٹی ہے، سیال چیزوں کا اس لئے کہ وہ خود پانی ہے وکذالک۔ یہاں ہمیں احساس کے اس نظریے کا آغاز ملتا ہے، جس کو ہم انکساگوراس کے احساس بالضد کے مقابلے میں احساس بالمثل کہہ سکتے ہیں۔ انکساگوراس کے خیال میں اضداد کے یکجا ہونے سے احساس پیدا ہوتا ہے اور امپیڈوکلیز اس کو امثال کے ملاپ کا نتیجہ کہتا ہے۔ خون جس میں چاروں عناصر بہت اچھی طرح سے آمیز ہیں، احساس کا اور روح کا مقام ہے اس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اگر جسم سے تمام خون نکال لیں تو نہ اس میں احساس رہتا ہے، نہ شعور، نہ زندگی، مختصر یہ کہ روح ہی باقی نہیں رہتی۔ انسان کی صحت اس کے خون کی ترکیب پر منحصر ہے۔ جب یہ ترکیب اپنے معمول پر ہوتی ہے تو ہم تندرست ہوتے ہیں۔ خون مقدس ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اسے بطور خوراک استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ ان مسائل میں جن سے ہمیں مصر موسیٰ، بودھ اور

---

[1] انکیمنڈر کے خیالات بھی ایسے ہی ہیں۔ وہ موت کو ایک سزا اور کفارہ سمجھتا ہے۔ افلاطون کا تخیل بھی اس سے ملتا جلتا ہے، وہ بھی دنیائے محسوس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور خالص تصورات کے عالم میں واپس جانے کی آرزو رکھتا ہے۔ فلاطینوس کے خیالات بھی اسی قسم کے ہیں وہ اپنے جسم اور اپنے طریق پیدائش کو قابل شرم سمجھتا ہے۔ آریائی یورپ اور ایشیا، وسقوط آدم، جبلّی گناہ، اور کفّارے کے تصورات سے بخوبی آشنا ہیں۔

زرتشت کی یاد آجاتی ہے تو ہم کو موجودہ علم افعال الاعضا کا آغاز نظر آتا ہے۔

امپیڈوکلیز اپنے دینیات میں اپنی نیچریت کو روایتی خرافیات کے بھیس میں چھپاتا ہے۔ یقین عامہ کے مطابق حقیقی طور پر نہیں، بلکہ یونہی برائے نام عناصر اربعہ کو خدا کہہ دیتا ہے۔ اور ان کا نام زیوس ہیرا۔ ایڈونس اور نسنٹس رکھتا ہے اور دو محرک اصلوں کا نام الفت اور نفرت، لیکن امپیڈوکلیز میں دینیائی سالمیت اور فطرتی کثرت کے ساتھ ساتھ ایلیائی وحدیت بھی موجود ہے۔ اور اس میں تمام عناصر اور اصول کو ایک اعلیٰ وحدت میں تحویل کرنے کا میلان پایا جاتا ہے، یہی وحدت سچا اور واحد خدا ہے۔ محبت تمام اصلوں کی اصل ہے۔ عناصر اربعہ اس کے گماشتے ہیں اور نفرت بھی اس کی ناگزیر شریک کار ہے۔ یہی ناقابل بیان غیر مرئی اور بے جسم خدا ہے جو برق رفتار خیالات کے چمکارے بنکر دنیا کی رگ و پے میں کوند رہا ہے۔

امپیڈوکلیز کی تعلیم میں دینیاتی نقاب کو ہٹا کر جو خیال نظر آتا ہے وہ پھر انکساگوراس ایونیائی کے نظام میں ہمیں ملتا ہے۔ انکساگوراس جرائیمی طبعیات کا بانی ہے اس کی عقل ناظمہ کا مفروضہ ایک طرح سے افلاطون اور ارسطو کی مقصدیت کی پیش بینی ہے۔

۱۱- انکساگوراس

انکساگوراس شہر کلازیمونی (آیونیا) کے ایک بڑے گھرانے میں پیدا ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۵۰۰ ق۔م کے قریب وہ ایتھنیا میں آیا اور اور تیس برس تک یونان کے اس نئے ذہنی مرکز میں وہ ایک مرکزی شخصیت رہا۔ پیریکلیز، یوریپیڈیز اور پروٹاگوراس سے دوستی اور سلطنت کے مذہب سے گہری نفرت نے اس کو عمر کے آخری حصے میں لیمپیکس چلے جانے پر مجبور کیا۔ یہاں ۴۲۹ ق۔م کے قریب اس نے وفات پائی اکثر طبیعیں عظام کی طرح اس نے ایک کتاب چھوڑی ہے جس کے

کچھ حصے ابھی موجود ہیں۔

انکساگوراس دو اصولی باتوں میں ہیراقلیتس کی مخالفت کرتا ہے۔

۱۔ اس کی حرکیت کے مقابلے میں وہ میکانی تکوین کا مسئلہ پیش کرتا ہے۔

۲۔ ذی حیات مادہ کی وحدیت کے مقابلے میں ثنویت کا قائل ہے ایک بے عقل بے جان بے حرکت جوہر اور ایک ذی عقل مبدا کو مانتا ہے جو علت حرکت کی علت ہے۔ مادے کو پانی، ہوا، مٹی وغیرہ کسی ایک ہی ایسے تکوین کائنات کا مواد عنصر ہم جنس جوہر میں تحویل نہیں کر سکتے۔ جو دوسرے جوہروں میں تبدیل ہو سکے۔ ایک جوہر کا دوسرے جوہر میں تبدیل ہو جانا ناقابل تصور ہے۔ لہذا عناصر صرف چار ہی نہیں جیسا کہ امپیڈوکلیز کا خیال تھا بلکہ یہ بہت سے عناصر ہیں ان کی تعداد نامتناہی ہے اور یہ بے انتہا چھوٹے ہیں، غیر مخلوق ہیں، غیر فانی ہیں، اور ان کا جوہر قطعاً غیر متبدل ہے۔ ان اولی اصول یا مبادی کی مقدار بدلتی نہیں ہمیشہ ایکسی ہی رہتی ہے۔ نہ کوئی چیز فنا ہو سکتی ہے اور نہ کوئی اضافہ ہو سکتا ہے۔ عناصر نہ کیفیت میں بدل سکتے ہیں نہ کمیت میں، کوئی شئے وجود سے عدم میں یا عدم سے وجود میں نہیں آتی؛ پیدائش اور موت کے تصورات بالکل غلط ہیں۔ بود سے نابود یا نابود سے بود ناممکن ہے۔ جو جراثیم پہلے ہی سے موجود ہیں انھیں کے اجتماع سے اشیاء بنتی ہیں اور انھیں جراثیم کے افتراق سے ناپید ہو جاتی ہیں، مگر ان جراثیم کی زندگی برقرار رہتی ہے، اس لئے بہتر ہو گا کہ ہستی میں آنے کا نام اتصال اور موت کا نام انفصال رکھا جائے تغیر درحقیقت تبدیلی مکان اختلاف اجتماع تغیر صورت اور حرکت کے سوا کچھ نہیں۔ ذات میں تبدیلی یا جوہری تغیر ایک تناقض ہے۔

۲۔ انکساگوراس اس حرکت کو جس سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں ایسی غیر مشتق اور قدیم ہستی نہیں سمجھتا جو خود عناصر کی فطرت میں پائی جاتی ہے۔ عناصر خود حرکت نہیں کر سکتے؛ اس لئے عناصر دنیا کی حرکت اور نظام کا باعث نہیں ہو سکتے۔ کائنات کی توجیہ کے لئے بے حرکت اور بے عقل مادی عناصر کے علاوہ ہمیں ایک ایسے عنصر کو

ماننا پڑے گا، جو بالذات صاحب قوت و عقل ہے۔ یہ عنصر دل کا عنصر مطلقاً بسیط اور یکساں ہے، یہ دیگر عناصر سے ملا ہوا نہیں، بلکہ ان سے ممیز بالکل علیحدہ چیز ہے۔ دوسرے عناصر میں محض انفعال ہے، مگر یہ (یعنی نفس) ایک ذاتی فعلیت رکھتا ہے۔ یہ بالکل آزاد ہے اور دنیا میں تمام حرکت اور زندگی اسی سے ہے۔ ادنیٰ عناصر میں شعور نہیں ہے، لیکن اس کو ماضی حال اور مستقبل سب کا علم ہے۔ غائی یا مقصدی موزونیت کے مطابق اس نے تمام اشیاء کی تنظیم کی ہے، یہی کائنات کا سرمدی فرمانروا ہے، دوسرے تمام عناصر ملکر بھی اس جیسی طاقت نہیں رکھتے۔

۳۔ تکوین۔ ابتدا میں تمام بے حرکت بے عقل عناصر گڈمڈ تھے۔ اس ابتدائی ہیولے میں ہر ایک چیز ہر دوسری چیز کے اندر موجود تھی۔ سونا چاندی ہوا ایتھر تمام چیزیں جو اب ایک دوسری سے علیحدہ ہیں ایک غیر معین غیر مشخص بے حرکت ڈھیر کی صورت میں تھیں۔ صرف جوہر عقل علیحدہ زندہ تھا۔ پھر اس جوہر عقل نے ہیولے میں داخل ہو کر اس کو سلجھایا اور اس سے ایک منتظم کائنات بنائی۔ عقل نے جراثیم میں حرکت پیدا کی جس سے وہ اپنی باطنی مناسبتوں کے مطابق ایک دوسرے سے مل گئے یا جدا ہو گئے۔ ہیولے کا جو نقطہ پہلے پہل متحرک ہوا اس سے ایک گردشی حرکت رفتہ رفتہ دنیا کے تمام حصوں میں پھیلتی گئی، جیسا کہ آسمانوں کی گردش سے ثابت ہوتا ہے، یہ حرکت ابھی تک جاری ہے اور اس وقت تک برابر جاری رہے گی، جب تک کہ اجزائے ہیولے بالکل علیحدہ علیحدہ نہ ہو جائیں۔ ہماری زمین ایک مدوّر جسم ہے، اس کے جراثیم نہایت بھاری ہیں، جو ابتدائی حرکت میں دنیا کے مرکز کی طرف آ گئے۔ ہلکے جراثیم جن سے پانی بنا ہے اس ٹھوس تودے کے اوپر بیٹھ گئے، ان سے اوپر کرۂ ہوا میں، ہوا کے جراثیم ہیں آخر میں آسمانی طبقوں کے اندر لطیف ترین عناصر اور آتشیں ایتھر پھر ملے جلے پائے جاتے ہیں۔ یہ دوسری مرتبہ تفرق عناصر واقع ہوتا ہے اور حرکت مصدری سے ٹھوس دھاتی اور مختلف اجسام

زمین سے جدا ہو جاتے ہیں۔ پانی سے دیگر سیالات علٰحدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ تفرق جاری رہتا ہے یہاں تک کہ ہماری مرکزی دنیا اپنی موجودہ شکل اختیار کرلیتی ہے۔ ستارے ٹھوس اجسام ہیں۔ جو اس طرح پیدا ہوئے کہ تمام کائنات کے ساتھ زمین میں بھی گردشی حرکت تھی، اس حرکت نے بڑے بڑے ٹھوس ٹکڑوں کو زمین سے کاٹ کر دور پھینکا، جو آسمانی ایتھر سے جل اٹھے۔ سورج ایک تودۂ آتشیں ہے۔ چاند میں پہاڑ اور وادیاں ہیں اور وہ سورج سے کسب ضیا کرتا ہے۔

یہ خیالات بفن۔ کانٹ اور لیپلس کے تکوینی نظریوں کی پیش بینی ہیں۔ انکساگوراس نے ہستیوں کے اصول تسلسل کو پیش کرکے اور مختلف نباتی اور حیوانی انواع میں وحدتِ مقصد کا پتہ دیکر عضویاتِ تقابلی کا پہلا قدم اُٹھایا ہے۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی کارٹیزی معنوں میں، اس کا فلسفہ روحانی نہیں، کیونکہ وہ حیوانات اور نباتات کو بھی روح سے بہرہ اندوز سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں حیوانات کے مقابلے میں انسان کے زیادہ عقل رکھنے کی صرف یہی وجہ ہے کہ اس کا نفس زیادہ ترقی یافتہ اعضا سے کام لیتا ہے۔ ورنہ بلا استثناء تمام زندہ چیزوں میں نفس موجود ہے۔

زندہ ہستیوں میں روح کس طرح موجود ہے؟ کیا انکساگوراس کا مبدءِ عقلی ان زندہ ہستیوں کے باہر موجود ہے یا یہ صرف مجموعہ ہے ان تمام عقلوں تمام مقصدوں اور تمام قوتوں کا جو حرکت کا سرچشمہ ہیں؟ اس سوال کا جواب کچھ بھی ہو۔ مگر یہ بات یقینی ہے کہ چونکہ روح کو ماضی حال اور مستقبل کی تمام باتیں معلوم ہیں اور ترتیب مادہ سے پیشتر ہی معلوم ہیں، لہذا یہ نہ تو سپینوزا کے جوہر سے مشابہ ہے، اور نہ ہیگل کے تصور سے۔ کیونکہ سپینوزا کے جوہر اور ہیگل کے تصور کو اشیاء کا علم دماغ انسانی کی وساطت سے ہوتا ہے یا الفاظ دیگر بیشتر سے مرتب مادے کے ذریعہ سے اس مفروضہ میں کہ روح آزاد ہے اور

اس کو اپنے فعل کا شعور ہے۔ انکساگوراس کی رائے ایسی مستقل ہے کہ وہ لفظ "مقدر" کو بے معنی سمجھتا ہے۔ اس نے مبدۂ محرک کا جو نام رکھا ہے اس کے معنی ہیں عقل اور مقصد موجود ہے، وہ اس کو گویا ایک ذاتی ہستی سمجھتا ہے، جو دوسری ہستیوں سے آزاد ہے، اور ان پر محض میکانکی طریقے سے عمل کرتی ہے، وہ ان ہستیوں کو صحیح معنوں میں ذی عقل بھی نہیں سمجھتا بلکہ متحرک بالذات خیال کرتا ہے، جو صرف دیکھنے میں ذی عقل معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف، وہ زندہ چیزوں میں روح کی موجودگی کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے، کہ وحدت الوجود معلوم ہوتا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ زمانۂ قدیم کے ان حکیموں نے کبھی ماورائیت وبطونیت شخصیت وغیر شخصیت عقل شاعر اور عقل غیر شاعر وغیرہ کا سوال ہی نہیں اٹھایا۔ ہیراقلیتس کو جوہر اولیں اور تغیر دائمی دونو کے ماننے میں کوئی اعتراض نہیں۔ اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انکساگوراس کو روح کی ماورائیت اور اس کے حلول یا بطونیت، دونو کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہیں، بغیر اس شبہ کے کہ وہ اپنی تردید کر رہا ہے۔

اس سوال کے جواب میں بھی کہ انکساگوراس کی عقل یا روح دوسرے جواہر سے صرف کم مادی، ہے یا بالکل ایک غیر مادی ہستی ہے، ہم یہی کہہ سکتے ہیں، کہ ایک طرف تو یہ بلا شبہ درست ہے کہ انکساگوراس کی روح کے عوارض بالکل وہی ہیں جو روحانیت کی روح کے ہیں، اور اول الذکر اور مادے میں کوئی بات سوائے ہستی کے مشترک نہیں۔ لیکن دوسری طرف اس میں اور مادے میں صرف درجے کا فرق معلوم ہوتا ہے، یعنے روح نہایت لطیف اور حرکت پذیر شے، جو بالکل انکسامینیز کا نفس ہے۔ اس لئے یہ محض مادے کی اعلیٰ قسم ہے اور بالکلیہ اس کی مخالف نہیں جیسے کہ روحانیت میں ہے۔ انکساگوراس کے نظام میں تصور ثنویت ابھی پورے طور پر معین نہیں، اس کو طبعیین کی مادیت سے قطع تعلق کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ جس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے، کہ اس کا شاگرد ارکیلاس روح کو

صرف مادے کی لطیف ترین قسم سمجھتا ہے۔ علاوہ ازیں خود انکسا گوراس مقصدیت کے تخیل کا استعمال نہیں کرتا اور اپنے اس اصول کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے کہ محرک اولیں ایک ذی عقل ہستی ہے۔ ارسطو نے اس کو بالکل درست اس بات کا الزام دیا ہے کہ وہ نفس کو مشین سے خارج خدا کے طور پر حرکت مادہ کی توجیہہ کے لئے استعمال کرتا ہے، اور پھر جب حرکت اولیں کا صدور اس سے ثابت ہو گیا، تو اس کو چھوڑ کر وہ طبیعی اور میکانکی اسباب پر اُتر آتا ہے۔ تاہم انکسا گوراس نے روحانیت کی طرف اتنا قدم ضرور بڑھایا کہ آیونیائی طبعیات میں ردِّ عمل پیدا کر دیا جو اس تخالف کی وجہ سے قطعی طور پر مادیانہ ہو گئی۔

۱۲۔ دیو جانس اپولونوی۔ ارکیلاس۔ لیوسپس۔ دیمقراطیس۔

دیو جانس اپولونوی عناصر کی کثرت غیر عقلی مادہ اور غیر مادی عقل کی ثنویت دونوں کا منکر رہنے وہ انکسا مینیز کا شاگرد ہے اور صرف ایک مصدری عنصر (ہوا) کو مانتا ہے جو فطرت کی تمام زندگی کا منبع ہے اور تمام اجسام کی اصل ہے۔ نفس جس کو انکسا گوراس ایک علحدہ مبدء سمجھتا ہے، اس کا مدار بالکل ہوا پر ہے۔ جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ دم نکلتے ہی روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے۔ لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہوا نفس یا خیال کی پیداوار ہے بلکہ اس کے برعکس یہ کہنا درست ہے کہ نفس ہوا کی پیداوار ہے۔ بغیر ہوا کے نہ زندگی ہو سکتی ہے نہ شعور نہ عقل۔ اس لئے ہوا یعنے مادہ ہی صرف ایک اصل، مبدء ہے۔ عقل کوئی علحدہ جوہر نہیں بلکہ ہوا ہی کی ایک خاصیت ہے۔ دیو جانس کہتا ہے کہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جس اصل کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ عظیم الشان اور عظیم القدرت ہے، سرمدی اور غیر فانی ہے، اور بڑی علم والی ہے۔ اس طبیعات داں کی رائے میں جس کے خیالات ملیتِس اور ایلیائیوں سے بہت ملتے ہیں ثنویت سائینس کے اساسی اصول کی نفی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے نزدیک تمام چیزیں ایک ہی شے کی

مختلف صورتیں ہیں یعنے ایک ہی شئے ہیں، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ورنہ مٹی پانی ہوا وغیرہ کی، جن کو عناصر کہتے ہیں، ایک دوسرے سے کس طرح آمیزش ہوسکتی اگر وہ اساسی طور پر ایک ہی نہ ہوتے؟ وہ کیسے ایک دوسرے کے نفع وضرر کا باعث ہوسکتے؟ زمین پودے کس طرح پیدا کرتی اور پودوں سے حیوانات کیسے پرورش پاتے لہذا آؤ ہم طبعیین سلف کے ساتھ ہمزباں ہوکر کہیں کہ تمام اشیا ایک ہی جوہر سے نکلتی ہیں اور آخرکار اسی میں واپس ہوجاتی ہیں۔

۲۰- ارکیلاس ایتھنز یا بقول بعض ملطہ کا رہنے والا انکساگوراس کا شاگرد ہے۔ وہ اپنے اُستاد کی سالمیت پر قائم ہے، لیکن اس کے مذہب کی ثنوی تاویل کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ روح، پانی یا لوہے اور سونے وغیرہ کی طرح ایک علیحدہ چیز ہے یہ ان چیزوں سے ایسے ہی مختلف ہے جیسے یہ چیزیں آپس میں مختلف ہیں۔ سونا لوہا نہیں لیکن سونا اور لوہا دونو مادہ ہیں۔ اسی طرح نفس اگرچہ نہ سونا ہے نہ لوہا تاہم مادہ ہے۔ یہ نہایت باریک نہایت لطیف اور ناقابل لمس جوہر ہے، مگر باوجود اس کے بسیط نہیں۔ جوہر بسیط وہ جوہر ہے جو کسی شئے سے مرکب نہیں۔ نتیجہ یہ کہ موجود ہی نہیں۔ لہذا مادہ اور جوہر مرادف الفاظ ہیں۔

۳- سالمیین بحیثیت مجموعی لیوسیپس اور اس کے شاگرد دیمقراطیس (ساکن ابدیرا واقع تھریس) کی تعلیم بھی یہی تھی جو ایونیائی طبعیین میں سب سے بڑا عالم اور قدیم وجدید مادیین کا پیشوا ہے۔ اس کی بہت سی تصانیف ضائع ہوگئی ہیں، لیکن کچھ حصے باقی ہیں۔ معلومات کے براہ راست ذرائع کی عدم موجودگی میں ہم لیوکریٹیس کی نظم میں سالماتی اصولوں کی جو تشریح کی گئی ہے اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

فطرت اور تنظیم مادہ کے متعلق انکسامینز، دیوجانس اور انکساگوراس کے کسی قدر مبہم مسائل دیمقراطیس کے ہاں عمدگی سے صورت پذیر

ہو گئے ہیں۔ یہ انکسامینز اور دیو جانس کا ہم زبان ہو کر اجسام کی یکسانی کا اثبات کرتا ہے، لیکن انکساگوراس کی طرح وہ اس غیر معین مادے کو لا تعداد اور نہایت ہی چھوٹے ذروں میں منقسم سمجھتا ہے، جو ملتے اور الگ ہوتے رہتے ہیں۔ اس طریقے سے اجسام بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ یہ ذرے تعداد میں لا انتہا اور ناقابل تجزیہ ہیں، مگر ریاضیاتی نقطے نہیں، کیونکہ ایک غیر ممتد شئے لاشئے ہے۔ خاصیت کیمیائی میں وہ یکساں ہیں لیکن حجم اور صورت میں مختلف ہیں۔ ان میں دائمی حرکت موجود ہے، جو انھیں کسی خارجی مبدا سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ خود ان کی ذات میں موجود ہے، ان کی قوت محرکہ وجوب کے مطابق عمل کرتی ہے، نہ کہ کسی مقصد و غایت کے مطابق، جیسا کہ انکساگوراس کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ دیمقراطیس ہر قسم کی مقصدیت کا مخالف ہے، لیکن بخت و اتفاق کا بھی منکر ہے اگرچہ وہ کبھی کبھی لفظ . . . کو تقدیر کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں لفظ اتفاق ظہورات کے اصل اسباب سے انسان کی جہالت کو فطرت میں کوئی چیز بغیر علت کے واقع نہیں ہوتی۔ ہر شئے کی کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے، اور اس کا وقوع وجوبی ضروری ہوتا ہے۔

ایلیائی خلا کا اور نتیجتہً حرکت کا انکار کرتے تھے، حرکت کا تسلیم کرنا خلا کے ماننے کے مساوی ہے۔ اگر خلا نہ ہو تو سالمات کی ایک دوسرے سے تمیز تک نہیں ہو سکتی یا بالفاظ دیگر سالمات موجود ہی نہیں ہو سکتے، اس لئے خلا ان کے وجود کی ایک ضروری شرط ہے۔ حرکت کے لئے بھی خلا شرط ہے اس لئے اشیاء کے بنانے میں اس کی ایسی ہی ضرورت ہے جیسے کہ ملا کی۔ خلا گویا ایک دوسرا مبدا ہے، جو مادئین کے مادے میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اس سے دیمقراطیس کے نظام میں ثنویت کا پہلو پیدا ہو گیا ہے، جس سے نہایت وحدیتی فلسفے بھی نہیں بچ سکے۔ دیمقراطیس کے فلسفے میں خلا وہی ہے جو فیثاغورث کے ہاں لا محدود ہے۔ افلاطون ارسطو اور پلاٹینس اسی کو فضا، مکان اور

کمیا نیلا اور ہیگل سلبیت کہتے ہیں۔ دیمقراطیس اس کو مادہ اور حرکت کے لئے شرط سمجھتا ہے۔ تصوریین اس کو خیال کی منطقی حرکت کی شرط جانتے ہیں۔

سالمات کی دائمی حرکت ان میں ایک گردش پیدا کر دیتی ہے جس سے وہ اپنی بیرونی مناسبتوں کے مطابق باہم ملتے ہیں، بیرونی مناسبتوں سے مراد ان کا حجم اور ان کی صورت ہے۔ کیونکہ کیمیائی لحاظ سے یکساں ہونے کی وجہ سے وہ نہ ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور نہ کھچتے ہیں فضائے لامحدود میں قدرتی طور پر سب سے بھاری سالمات نیچے کی طرف کو حرکت کرتے ہیں اور جو سب سے ہلکے ہیں ان سے کرۂ ہوا بنتا ہے۔ بعض سالمات کی سطحیں ناہموار کھردری تیز یا مڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ ایسے سالمات ایک دوسرے کو پکڑ لیتے ہیں اور تیزاب یا تلخ چیزیں بناتے ہیں، ہموار سطحوں کے سالمات سے ایسے جوہر بنتے ہیں جو حواس کو خوشگوار معلوم ہوتے ہیں۔ روح نہایت لطیف ہموار اور ہلکے سالمات سے بنی ہوئی ہے۔ جب ایسے سالمات الگ الگ ہوں یا ان کی آمیزش تھوڑی مقدار میں ہوئی ہو تو یہ روحی سالمات بے حس ہوتے ہیں، لیکن جب وہ زیادہ مقدار میں ملجاتے ہیں تو ان میں قوت احساس پیدا ہو جاتی ہے، وہ تمام جسم میں بکھرے رہتے ہیں لیکن آلات حس ہیں جہاں حس پیدا ہوتی ہے زیادہ تعداد میں جمع ہوتے ہیں، مثلاً دماغ میں جو مقام فکر ہے، دل میں جو مقام جذبات ہے، اور جگر میں جو مقام خواہش ہے۔ احساس اور ادراک کی توجیہ اس طریقے سے ہوتی ہے کہ تمام اجسام سے ذرات خارج ہو کر آلات حس میں داخل ہوتے ہیں جہاں وہ احساس پیدا کرتے ہیں اور دماغ میں داخل ہو کر تمثلات یا اشیاء کی شبیہیں پیدا کرتے ہیں۔

علم کا منبع صرف احساس ہی ہے اور انسان کے فکر میں کوئی ایسی بات نہیں جو حواس کی راہ سے نہ آئی ہو ہمارے تصورات اضافی ہیں یعنے ہمارے اور خارجی دنیا کے درمیان جو اضافتیں ہیں

ان کو ظاہر کرتے ہیں یہ نہیں ہے کہ خود اشیاء ہی دوبارہ ہمارے اندر پیدا ہوجاتی ہیں، ان کی حقیقت باطنی تو ہم سے پنہاں ہے۔ جبتک روحی سالمات جوں کے توں جسم میں موجود ہیں ہمیں شعور ذات ہے۔ جب کچھ سالمات نکلجاتے ہیں تو نیند اور اس کے ساتھ فقدان شعور واقع ہوتا ہے۔ جب تقریبًا تمام نکلجاتے ہیں اور تھوڑی تعداد باقی رہ جاتی ہے تو ہم پر موت سی طاری ہوجاتی ہے اور آخر کار جب تمام سالمات نفسی یکدم جسم سے علیحدہ ہوجاتے ہیں تو ہم مرجاتے ہیں۔ موت ان سالمات کو فنا نہیں کرسکتی کیونکہ سالمہ غیر متجزی ہے اور اسی وجہ سے فنا نہیں ہوسکتا۔ موت سے صرف ان کا عارضی اتحاد فنا ہوجاتا ہے، اور اس اتحاد سے جو فردی شخصیت بنی تھی اس کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ چونکہ الگ الگ سالمات میں حس نہیں ہوتی بلکہ یہ دماغ اور دوسرے اعضاء میں صرف ان کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے اس لئے موت سے حس کا خاتمہ ہوجاتا ہے اور شخصیت فنا ہوجاتی ہے۔

دیوتا انسان سے زیادہ طاقتور ہستیاں ہیں، لیکن یہ مطلقاً غیر فانی نہیں ہے۔ چونکہ وہ بھی انسانوں کی طرح سالمات ہی سے بنے ہوئے ہیں لہٰذا انھیں بھی آخر کار اُسی تقدیر سے مغلوب ہونا پڑتا ہے، جو ہر چیز کے لئے مقرر ہے، گو ان کی عمر انسانوں سے زیادہ طویل ہوتی ہے تاہم اس کائنات سرمدی میں کسی کو اطلاقی حقوق نہیں حاصل۔ چونکہ دیوتا ہم سے زیادہ طاقتور اور ہم سے زیادہ دانا ہیں اس لئے ان کا احترام کرنا چاہئے۔ ہم یہ تسلیم کرسکتے ہیں کہ ان کو ہم سے تعلق رہتا ہے مثلاً خواب میں، لیکن ان کے متعلق کوئی وہمی خوف ہمارے دل میں نہ ہونا چاہئے۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ یہ ہستیاں خواہ کتنی ہی طاقتور کیوں نہ ہوں لیکن ایک ایسی چیز بھی ہے جو ان سب سے زیادہ طاقت رکھتی ہے، یعنی تقدیر یا وہ اعلےٰ، غیر شخصی اور غیر جانب دار قانون جو آسمان و زمین سب پر حکمراں ہے اس قانون کے آگے جو سب ہستیوں کے لئے

یکساں ہے ہمیں خوشی سے سرِ تسلیم خم کرنا چاہئے۔ ہماری مسرت و سعادت کا دار و مدار اسی بات پر ہے۔

سالماتی مادیت پروٹاگوراس کی تشکیک میں، ہیراقلیتس کا فلسفہ کرٹیلوس میں، اور ایلیائی مذہب جارجیاس میں جا ختم ہوتا ہے۔ یہ دور فلسفۂ یونان کی تاریخ میں نازک مگر بارآور دور ہے۔ اگرچہ وسائل صداقت کی تحقیق سے عارضی طور پر اس کی ہمت شکنی ہوئی، لیکن فلسفہ اس تاریکی سے زیادہ طاقتور اور بلند ہو کر نکلا، وہ اپنی طاقتوں سے باخبر ہو گیا اور ان معلومات سے جن کی طرف کبھی اس سے پہلے توجہ نہیں کی گئی تھی یہ زیادہ مالدار ہو گیا۔ میرا مطلب عقلی اور اخلاقی علوم سے ہے۔

دوسرا دور

زمانۂ انتقادیت یا فلسفۂ نفس

۱۳ پروٹاگوراس

پروٹاگوراس نے جو دیمقراطیس کا دوست اور ہموطن ہے سسلی اور اتھینیا میں فصیح و بلیغ لکچروں سے بڑی شہرت حاصل کی تھی۔ وہ فیلسوف نہیں بلکہ ایک معلم فلسفہ تھا جس کو اپنے درس کی تنخواہ ملتی تھی۔ بہت سے قابل آدمیوں نے اس کی مثال کی تقلید کی، انھوں نے تعلیم یافتہ عوام کو فلسفیوں کے ان خیالات سے آگاہ کرنا شروع کیا جو اب تک مختلف فرقوں کی چار دیواریوں میں محدود تھے ڈھیلے اخلاقی اصول اور انکار شرک کی وجہ سے ان علم کو عام کرنے والوں کا نام طنزاً لوگوں نے سوفسطائی رکھ دیا۔ ان کا کام رتبے میں السنیین اور محیطیین کے برابر ہے۔ چونکہ اس زمانے کے مہذب مالدار اور ارتیاب پسند نوجوان اسکی قدر کرتے تھے اور عام لوگ جو اپنے باپ دادا کے مذہب سے دلی وابستگی رکھتے تھے

اس سے متنفر تھے، اس لیئے پروٹاگوراس کو اپنے ہمعصروں انکساگوراس اور سقراط کی طرح عوام کے کورانہ تعصب اور اکابر کی منافقت کا شکار ہونا پڑا۔ وہ جلاوطن کردیا گیا اور اسکی کتابیں سربازار جلادی گئیں۔ دیوتاؤں کے وجود کے متعلق اس نے اپنی کتاب میں جو شکوک ظاہر کیئے شاید وہی اسکے خلاف فتوائے لعنت کا باعث ہوئے۔

پروٹاگوراس کا ارتیاب گویا نتیجہ ہے اس قیاس کا جسکا کبرے ہیر اقلتیس کا تغیر یا انقلاب ہے اور صغرے دیمقراطیس کی حسیت ہے دنیائے محسوس ایک دائمی انقلاب ہے حواس سے وہی چیزیں معلوم ہوتی ہیں جو تغیر پذیر ہیں جو بات غیر متبدل ضروری اور کلی ہے حواس سے معلوم نہیں ہوسکتی۔ اگر ہم حقیقت کو دریافت کرنا چاہیں تو اس کا ذریعہ فریب دہ حواس سے بہتر ہونا چاہئے، جس کے لیئے تدبر اور تفکر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لیکن دیمقراطیس کے خیال میں تفکر بھی احساس ہی کے تسلسل سے پیدا ہوتا ہے، کوئی بنیادی فرق ان میں نہیں۔ اگر احساس تغیر پذیر غیر یقینی اور فریب دہ ہے اور علم کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے تو لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ علم غیر یقینی ہے۔ کسی شخص کو اپنے احساسات کے سوا کسی چیز کا علم نہیں، وہ چیزیں جو ہمارے احساس میں نہیں آتیں ہمارے لیئے موجود نہیں جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں ہمارے لیئے موجود ہے۔ چونکہ دیمقراطیس کے ذرات کا ادراک حواس سے نہیں ہوتا وہ محض بے قیمت مفروضات ہیں، اور یہ فلسفی ان کی جو اہمیت سمجھتا ہے وہ اسکے مذہب کے خلاف ہے۔ انکساگوراس کے جراثیم ایمپیڈوکلیز کے عناصر ملطی فرقے کے مبادی سب کی نسبت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محض ظنی نظریات ہیں جنکا ثبوت یہ لوگ پیش نہیں کرسکتے۔ انسان کے لیئے سوائے احساس، ادراک اور تجربہ کے کوئی اور حقیقت نہیں اور احساس چونکہ مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، وہی شے ایک کو سبز دوسرے کو نیلی، ایک کو بڑی دوسرے کو چھوٹی دکھائی دیتی ہے جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جتنے افراد ہیں اتنی ہی

حقیقتیں ہیں۔ ہر فرد خود ہی صحیح اور غلط کا معیار ہے۔ کوئی ایسے اصول یا حقایق نہیں جو سب کے لیئے یکساں طور پر درست ہوں، یا کم از کم ہمارے پاس کوئی ایسا یقینی معیار نہیں جس سے ہم کسی الہیاتی یا اخلاقی قضیئے کی مطلق صداقت کا اندازہ کرسکیں۔ خود فرد ہی سچائی اور نیکی کا معیار ہے۔ ایک ہی فعل سے ایک کو فائدہ پہنچتا ہے دوسرے کو نقصان۔ پہلے کے لیئے وہ نیک ہے اور دوسرے کے لیئے بد۔ حقیقت عملی بھی حقیقت نظری کی طرح ایک اضافی شئے ہے۔ اپنے اپنے مذاق، مزاج اور تعلیم کا تقاضا ہے۔ الہیاتی مباحث بالکل بے سود ہیں۔ ہم سوائے ایک خاص امر احساس کے اور کسی چیز کو ثابت نہیں کرسکتے اور وجود کے اسباب اور آخری شرائط کو جاننا تو ہمارے لیئے اس سے بھی زیادہ ناممکن ہے، کیونکہ یہ حسی ادراک سے بالکل باہر ہیں۔

انسان کو چاہئے کہ اسی ایک چیز کا مطالعہ کرے جس تک کہ اسکی رسائی ہے، یعنی اسکی اپنی ذات، علل اولی کے متعلق لاحاصل تخیلات کو ترک کردے اور اپنی تمام توجہ کا مرکز اسی ایک مسئلہ کو بنائے جو سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے، یعنی حصولِ مسرت کا مسئلہ۔ مسرت حاصل ہوتی ہے اپنے آپ پر اور دوسروں پر حکومت کرنے سے۔ اپنے آپ پر حکومت کرنیکے معنی نیک رہنا ہے، اس لیئے فلسفے کو نیک بننے کا فن کہہ سکتے ہیں۔ اور ایک ایسی سوسائٹی میں جو محاسن زبان کی دلدادہ ہے اور معنی کو صورت پر قربان کرنے کے لیئے تیار ہے، دوسروں پر حکومت کرنے کے لیئے یہ لازمی ہے کہ انسان فصیح و بلیغ ہو، جسکا طریقہ یہی ہے کہ اُسکا خیال اور اسکا بیان درست ہو۔ اس لیئے فلسفہ صحیح تفکر اور صحیح تکلم کا فن ہے۔ اسکی تین شاخیں ہیں علمی اخلاقیات، جدلیات، اور خطابت۔

ان مسائل میں، جن میں پہلی دفعہ موضوع اور معروض کا تقابل نظر آتا ہے، ایک اہم حقیقت پائی جاتی ہے مگر اس میں مبالغہ کیا گیا ہے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ فکر کرنے والا یا حس رکھنے والا موضوع بھی ظہورات کی

پیدائش میں ایک شریک عامل ہے۔ غرض یہ کہ فکر خواہ وہ احساس مبدّل ہو یا کوئی اور شے، اشیاء کی اصلوں یا مبادی میں سے ایک اصل ہے۔ یہ ہستی کے اُن شرائط اولیں میں سے ہے جن کا فلسفہ متلاشی رہا ہے، یہ وہی اصل ہے جسکو فلسفہ نے ہیراقلیتس کے تغیر میں، فیثاغورث کے عدد میں اور انکساگوراس کی روح میں دریافت کیا۔ فکر اشیاء کو ایک وحدت میں تحویل کرنے کی صرف کوشش ہی نہیں کرتا بلکہ یہ خود وحدت پیدا کرنیوالی اصل ہے۔ ہستی میں وحدت اور اندازہ اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ بلاشبہ یہی اصل ہستی ہے، اور چونکہ سوائے انسان کے کسی چیز میں اس کو اپنا شعور نہیں ہوتا لہذا پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کا یہ قول بالکل صحیح تھا کہ انسان معیار کائنات ہے۔ فلسفۂ قدیم کی تاریخ میں یہ قول اسی طرح ایک جدید دور کی بنیاد ہے جس طرح کہ سقراط کا مقولہ کہ اپنے کو جانو اس سے ماضی کی تعمیر فکر منہدم ہوگئی اور نئے اور صحیح تر نظریات کے لیئے جگہ بن گئی، جن کی بنیاد شعور ذات پر ہے اور انتقادیت کا دور شروع ہوگیا۔

پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کی تنقید سے بہت مفید نتائج پیدا ہوئے۔ تکثیر کی ذہنی بنیادیں اس سے فنا ہوگئیں، اور سقراط افلاطون، اور ارسطو کے مذاہب کے لیئے راستہ صاف ہوگیا دوسرے یہ کہ وہمی تخیل کی سادہ لوح اذعانیت کا خاتمہ ہوگیا۔ اسکے جدلیاتی مبلغے اور سفسطے فکر کو مجبور کرنے لگے، کہ وہ اپنی ساخت اپنے طریقوں اور اپنے قوانین کا امتحان کرے۔ کئی صدیوں تک فلسفہ بغیر قیاس کی ماہیت و صورت پر غور کئے اپنی استدلالی قوتوں کو استعمال کرتا رہا، اور بلا استقرائی اور استخراجی طریقوں کا امتحان کئے نتائج اخذ کرتا رہا تھا۔ اس لحاظ سے وہ اس بے شمار مخلوقات سے مشابہ تھا جو دیکھتی اور سنتی ہے مگر سمع و بصر کی مشین کے متعلق ذرا بھی علم نہیں۔ سوفسطائیت قوانین فکر کا بیجا استعمال کرتی تھی مگر اس بیجا استعمال ہی نے نفس کو اپنے قوانین سے آگاہ کردیا اور ان کی تحلیل کروائی، اور اس طرح وہ اسی علم منطق کا پیش خیمہ بن گئی

جسکی تکمیل ارسطو کا طرّہٗ امتیاز ہے۔ فکر کے علم کے ساتھ ساتھ اُس نے پیکرِ فکر یعنی زبان کا علم، صرف و نحو وغیرہ یا وسیع معنی میں کہنا چاہئے کہ علم اللسان بھی پیدا کیا۔ صورت پر اسقدر زور دینے اور الفاظ کے استعمال میں اس قدر احتیاط برتنے سے سوفسطائیوں نے یونانی زبان کو زیادہ لچک دار بنا دیا اور اس سے وہ حیرت انگیز آلۂ فکر وضع کیا جسکی مکالمات افلاطون میں ہم داد دیتے ہیں۔

پروٹاگوراس اور دیگر سوفسطائیوں نے غلطی یہ کی ہے کہ انھوں نے انسان سے مراد عام انسان نہیں لیا بلکہ ہر فرد، فہم انسانی نہیں بلکہ ہر فرد کی فہم۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حق و باطل کے اتنے ہی معیار تسلیم کرنے پڑے جتنے کہ انسانی افراد دنیا میں ہیں۔ پروٹاگوراس نے اکثر فلاسفۂ یونان کی طرح دو باتوں میں بہت مبالغہ کیا ہے (۱) افراد کے عضویاتی اور ذہنی اختلافات (۲) التباس احساس۔ وہ اس امر کو جو سائنس نے بخوبی ثابت کر دیا ہے نظر انداز کر دیتا ہے کہ تحقیق کرنے والا معلومات حواس کا آپسمیں مقابلہ کر کے انکی تصحیح کر سکتا ہے۔ ناواقفیت اس کو حقیقت کے کسی مستقل خارجی معیار کے وجود کا منکر بنا دیتی ہے۔ وہ اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ عقل انسانی تمام افراد میں در اصل یکساں ہے۔ افراد انسانی کے ہجوم میں نفس انسان، اسکی نظر سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اسکے فلسفے میں بھی اصولی غلطی تھی جسکی اصلاح سقراط نے کی۔

۴ سقراط

سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) اثینیا کا رہنے والا تھا اپنے باپ کی طرح پہلے یہ بھی سنگ تراش تھا، لیکن سوفسطائیوں کی تعلیمات سے فلسفہ کی طرف کھنچ آیا، اور انھیں کی طرح نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کے لئے عمر وقف کر دی۔ اسکی گفتگو کی خوبی اور روحانیت جسکا اندازہ ضرورت سے زیادہ یونانی تھا، اسکے خیالات کی عظمت اسکے سیاسی استعدادات کی جرأت، غرض

ظاہری صورت کے سوا اس کی تمام صفات ایسی تھیں، کہ انسان کو مسحور کرکے اپنی طرف کھینچ لیں۔ پھر اسکی شہادت نے اسکے شاگردوں کے دلوں میں اسکی وقعت کو اور زیادہ کردیا۔ گو وہ سوفسطائیوں کا مخالف تھا اور انکی طمع زر کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا، تاہم ان سے اس قدر ظاہری مشابہت رکھتا تھا کہ لوگ اسکو بھی سوفسطائی سمجھے۔ انھیں کی طرح وہ الٰہیات اور طبیعیات کے متعلق اظہار نفرت کرتا تھا کہ ان کا نتیجہ بجز الحاد کے اور کچھ نہیں اور ریاضیات کو بالکل لاحاصل تخیلات سمجھتا تھا۔ سوفسطائیوں اور خالص اہل اثینیا کی طرح وہ سطالعۂ اخلاق و فرائض شہریت کو ساری تعلیم و تربیت کا مرکز سمجھتا تھا۔ نیز سوفسطائیوں کی طرح وہ تربیت صوری کو تعلیم مادی پر ترجیح دیتا تھا، اور اس بات کا اندازہ نہیں کرتا تھا کہ تربیت ذہنی کا مذہب و آئین سلطنت پر کیا اثر پڑے گا۔ اس لئے اس کو سوفسطائی سمجھنا بالکل بے وجہ نہ تھا۔ بالآخر قدامت پرست جمہوریت نے موقع پاکر اسکا خاتمہ کردیا۔ پہلے اسٹوفینیز نے اس مصلح کے خلاف جنگ شروع کی، اس نے اپنی کتاب[1] میں اسکا مضحکہ اڑایا اور اس کے مذہبی اور سیاسی خیالات کے متعلق شبہ پیدا کردیا۔ تیس بے آئین بادشاہوں کے زوال کے بعد سقراط پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ سلطنت کے خداؤں کو نہیں مانتا بلکہ دوسرے خداؤں کی تبلیغ کرتا ہے، اور نوجوانوں کے اخلاق کو خراب کرتا ہے غرض اسکے خلاف موت کا فتوے صادر ہوا اور زہر پلا دیا گیا۔

گو سقراط نے کوئی کتاب وغیرہ نہیں چھوڑی، تاہم بہ نسبت اس کے پیشروؤں کے ہم اس کے متعلق زیادہ علم رکھتے ہیں، جسکے لئے ہم اسکے دو اولوالعزم شاگردوں کے ممنون ہیں، زینوفن اور افلاطون۔ انکے بیانات تمام معاملات میں ایک دوسرے سے نہیں ملتے۔ جو سقراط کہ زینوفن کی

---

[1] جسکا نام " Clouds " (بادل) ہے۔

تصنیف میں پیش کیا گیا ہے، وہ ایک اخلاقی فلسفی اور مذہب فطرت کا علم بردار ہے، اس کو الٰہیات سے زیادہ سروکار معلوم نہیں ہوتا۔ برخلاف اسکے مکالمات افلاطون کا سقراط ایک عمیق النظر نکتہ رس فلسفی ہے جو ہیر اقلیتس، پارمیناٹیڈیز اور انکساگوراس کا مدمقابل ہے۔ اس فرق کی مختصر وجہ یہ ہے کہ زینوفن نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنی فہم کے مطابق پیش کیا ہے، لیکن افلاطون کا افق فلسفہ چونکہ سقراط سے وسیع تر ہے وہ اسکی تعلیم کے الٰہیاتی معنی میں مبالغہ کرتا ہے اور تعلیم سقراط کی آڑ میں اپنے خیالات کو پیش کرتا ہے۔ خوش قسمتی کی بات ہے کہ ان دو تلانذہ کے مہیا کردہ مفصل مگر غیر یقینی مواد کے علاوہ ہماری رہنمائی کے لیئے ارسطاطالیس کی رائے موجود ہے اور طرفداری کا الزام اسپر عائد نہیں ہو سکتا۔

پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کی تشکیک سقراط کے فلسفے کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ صرف یہی جانتا ہے کہ وہ کچھ نہیں جانتا، اور اسکو اس بات کا کامل یقین ہے کہ طبیعیات میں درجۂ یقین تک پہنچنا ناممکن ہے۔ تاہم گو وہ تکوین میں شک رکھتا ہے، مگر یہ شک اخلاقیات تک نہیں پہنچا۔ اسے یقین ہے کہ کائنات میں کوئی چیز ایسی بھی ہے جسکے متعلق اضافی نہیں بلکہ مطلق علم حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ چیز (جیسے کہ ڈلفی کے مندر پر کندہ الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اپنے آپ کو جان، یا اپنے نفس کے متعلق معرفت حاصل کر) خود انسان ہے۔ اسکا یہ یقین اس زمانے کے فلسفے میں ایک نیا اور ایجابی عنصر ہے۔ ہمیں دنیا کی ماہیت، اسکے مبداء اور اسکے منتہا سے کبھی واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن ہم اس بات کو جان سکتے ہیں کہ ہمیں کیا ہونا چاہیئے، زندگی کے معنی اور اسکا مقصد کیا ہے، روح کے لیئے بہترین نیکی کیا ہے۔ صرف یہی علم حقیقی اور مفید علم ہے، کیونکہ صرف یہی علم ممکن ہے۔ اخلاقیات سے باہر کوئی سنجیدہ فلسفہ نہیں ہو سکتا۔

مطالعۂ انسان کو سائنس کی اصل غرض قرار دینے سے سقراط کا مقصد علم الانسان یا علم النفس کی بنیاد ڈالنا نہیں تھا۔ اس کے نزدیک

انسان سے مراد ایسی روح ہے جو تصورات اخلاقی کا محل ہے۔ اخلاقیات کے سوا وہ کسی علم کو نہیں مانتا اس لیئے ارسطو نے سقراط کو اس علم کا بانی قرار دیا ہے۔ لیکن اخلاقیات اسکی رائے میں ایک حقیقی یقینی اور اجمالی علم ہے، جسکی بنیاد کلی اصول پر قائم ہے۔ ظاہرا تو سقراط پروٹاگوراس کے نقطۂ نظر سے آگے نہیں بڑھتا، اور اسکے خیال کی بنیاد بھی وہی اصول معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہی تمام اشیا کا معیار ہے۔ لیکن اس جلیل القدر سوفسطائی کا نظام اخلاق علمی (سائنٹفک) نہیں تھا کیونکہ وہ کلیات کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ انسان کو تمام اشیا کا معیار قرار دینے میں پروٹاگوراس کی مراد ایک فرد سے ہے، نہ کہ عمومی فطرتِ انسانی سے۔ اسکے پیش نظر ایک جزئی عارضی اور تغیر پذیر فرد ہے، اور اس غیر متبدل، ضروری اخلاقی عنصر سے جو تمام افراد میں مشترک ہے، اسے کچھ واسطہ نہیں۔ وہ ایسی فطرت انسانی کے وجود کا قائل نہیں تھا۔ اسکی رائے میں اخلاقی تصورات کوئی خارجی یا مطلق قیمت نہیں رکھتے۔ نیکی، عدل اور سچائی انفرادی ذوق پر منحصر ہیں، اور فرد ہی ان کا آخری اور قطعی فیصلہ کرنے والا ہے۔ اسی لیئے جتنے افراد ہیں اتنے ہی اخلاقیات کے نظام ہیں، جسکا دوسرا مطلب یہ ہے کہ کوئی نظام نہیں۔ اختلاف آرا اور اختلاف احساسات سے، جو افراد میں موجود ہے، سوفسطائیوں کو دھوکا ہوا یہ اختلاف تو صرف ظاہری اور سطحی ہے۔ انفرادی تعصبات کی سطح کے نیچے اخلاقی تصورات پوشیدہ اور مستور ہیں۔ ہم تعلیم و تربیت سے اگر اس قشر کو دور کر دیں تو ہمیں نیکی خوبصورتی عدل اور سچائی کے یکساں تصورات اور انکے حصول کے لئے یکساں منصوبے ملیں گے۔

سقراط کا کمال یہ ہے کہ اس نے کم از کم اخلاقیات میں جزئی کو کلی سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی۔ انسانوں کی بے انتہا بوقلمونی میں اس نے غیر متغیر انسان کو دیکھ لیا۔ ایک تباہ اخلاق صدی کے مخلوط انبار آرا میں سے اس نے ایک غیر متبدل اور سچی رائے کو تلاش کر لیا، جو نوع انسان کے ضمیر یا النفوس کا قانون ہے، اس لحاظ سے سقراط نے صرف اخلاقیات ہی کی

خدمت نہیں کی بلکہ الٰہیات کو بھی اس سے بہت فائدہ پہنچا۔ ذہنی بدعملی کے زمانے میں اس نے فکر کو انتاج و تحدید کا طریقہ سکھایا اور الفاظ کے صحیح معنوں کی تحقیق سے تصورات کے خلط ملط ہونے کو روکا۔ جب تک خدا کے تصور کی کوئی معین تحدید ہی نہیں ہے، ایک شخص خدا کی ہستی سے انکار کا ایسا ہی حق رکھتا ہے جیسا کہ اسکے اقرار کا۔ اگر خدا سے مراد وہ واحد اور ناقابل تقسیم ذات ربانی لی جائے، جو دنیا پر حکمراں ہے، تو انسان خدا کا اقرار کرسکتا ہے، اور اگر خدا سے مراد وہ انسان نما ہستیاں ہیں جن سے یونانی تخیل نے اولمپس کو آباد کر رکھا ہے، تو خدا یا خداؤں سے انکار بھی ہوسکتا ہے۔ سب سے ضروری بات یہ ہے کہ الفاظ کے معنی کے متعلق اتفاق رائے پیدا کیا جائے۔ جسکے لئے پہلے انکی صحیح تعریف کرنی چاہئے۔ فن تعریف حدود میں سقراط بڑا کمال رکھتا تھا۔ زینوفن کہتا ہے کہ سقراط نیکی اور بدی انصاف اور ناانصافی، عقل اور حماقت، بہادری اور بزدلی، سلطنت اور شہری کے معنوں کی تحقیق اور ان کی تعریف کرنے میں کبھی نہ تھکتا تھا، وہ اپنے سامعین کے سامنے بنی بنائی تعریفیں پیش نہیں کرتا تھا۔ اسکا اذعان تھا کہ اخلاقی تصورات انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں، اور ہر انسانی نفس حامل صداقت ہے۔ تعلیم کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتی جو پہلے نفس میں پنہاں نہ تھی اسکا کام صرف یہ ہے کہ علم کے جو جراثیم نفس میں خفتہ و مستور ہیں ان کو بیدار کردے۔ اس کے یہ خیالات پروٹاگوراس سے بالکل مختلف ہیں وہ اپنے آپ کو صرف روحانی دایہ سمجھتا تھا اس کو اس بات میں لطف آتا تھا کہ وہ اپنے سامعین کو خود صحیح تعریفوں تک پہنچنے کا طریقہ سکھا دے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہتر معلم پیدا نہیں ہوا۔ بازاروں میں، چوراہوں پر شاہراہوں پر غرض ہر جگہ وہ اپنے اس فن کی مشق کرتا تھا، جہاں کہیں بھی اسکو کوئی ذہین صورت آدمی دکھائی دے۔ اسکی عادت تھی کہ وہ اپنے شاگردوں سے سوالات بہت پوچھتا تھا، اور وہ سوالات اکثر نہایت معمولی ہوتے تھے۔ شروع میں وہ انکی رائے سے متفق ہوجاتا تھا، اور انکی ہاں میں ہاں ملادیتا تھا پھر

ایسی ہنرمندی سے سوالات کرتا تھا کہ آہستہ آہستہ مخاطب کو اپنے جہل کا اقرار کرنا پڑتا تھا اور آخر کار اس کو سچائی نظر آجاتی تھی۔ افلاطون کے مکالمات میں ہمیں اس مشہور طریق مناظرہ سے واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے سقراط اپنے معترضین کے زعم علمی کو باطل کرتا تھا۔ اسی طریقے کو سقراطی استہزا کہتے ہیں۔

اگرچہ سقراط لوگوں کے دل و دماغ کو روشن کرنے کی کوشش کرتا تھا، ان کو صحیح طور پر سوچنے اور حق کو دریافت کرنے کی تعلیم دیتا تھا مگر اس کا مقصد ان کو عالم بنانا نہیں تھا، وہ ان کو خوش اور کارآمد شہری بنانا چاہتا تھا۔ سقراط کے زمانے سے لیکر آج تک فلسفہ کسی مسلمہ سرکاری مذہب کی عدم موجودگی میں مذہب، اخلاق، اور اعتقاد کی جگہ حاصل کرنا اپنا حق سمجھتا ہے، سقراطی اور بعد از سقراطی فرقوں کی یہ خصوصیت کہ وہ مذہبی برادری بھی ہیں، اور علمی فرقہ بھی، اسی سے سمجھ میں آتی ہے۔ سقراط جو ایک حد تک قومی مصلح اور یکا ایشیائی ہے اور جس کے لیے حقیقی اور عملی زندگی مجرد نظریات کی بہ نسبت زیادہ دلکش ہے، عقل یا علم اسکا انتہائے مقصود نہیں۔ عقل اور علم جائز و استوار زندگی کے لیئے صرف وسائل ہیں اور ضروری وسائل ہیں، جو ایک فرد کے لیئے نج کے معاملات میں بھی ایسے ہی لازمی ہیں، جیسے ایک شہری اور مدبر کے لیئے۔ علم اور ارادے میں جو گہرا تعلق ہے، وہی اسکے فلسفے کی جان اور اس کا بنیادی اصول ہے۔ اسکا اصل خیال یہ ہے کہ انسان کا عمل اس کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ ہماری اخلاقی حیثیت براہ راست ہماری دماغی روشنی کے متناسب ہوتی ہے۔ اسکے فلسفے کے دوسرے قضایا بھی اسی اصول کی شاخیں ہیں، مثلاً یہ کہ نیکی قابل تعلیم ہے۔ یا یہ کہ نیکی واحد ہے یعنی ہم ایک بات میں نیک نہیں ہو سکتے جب تک تمام باتوں میں نیک نہ ہوں یا یہ کہ ایک بات میں بد ہونا سب میں بد ہونا ہے کوئی شخص جان بوجھ کر بدی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ بدی جہالت کا نتیجہ ہے۔

4129

سقراط کا نظام اخلاقی فیثاغورث کی تصوریت اور اس وجودیت کے درمیان واقع ہے جسکو ایونیائی مذہب کے احساسی اور مادی میلان سے جدا نہیں کر سکتے۔ اسکا مقصود وہی تصوری نصب العین ہے، لیکن وہ اس حقیقت تصوری کو اشکال محسوسہ میں ظاہر کرنا پسند کرتا ہے۔ حسن اخلاقی کا پرتو حسن مادی میں دکھانا چاہتا ہے۔ سقراط کوئی نفس کش شخص نہیں، وہ فطرت کو مغلوب کر کے اسے عقل کے لئے ایک آلہ بنانا چاہتا ہے، اور اس پر بطور حاکم، حکومت کرنا چاہتا ہے، وہ فطرت کو بالکل دبا دینے کا قائل نہیں۔ سب باتوں سے زیادہ نمایاں اس میں یہ بات ہے کہ وہ یونانی ہے اور اثینیائی ہے اور مادی حسن اور ظاہری دلاویزی کے لیئے اس قدر ذکی الحس ہے کہ اسے مادے کی ظاہر فریبیوں کے ساتھ پیہم جنگ کرنی پڑتی ہے۔

مذہبی معاملات میں وہ اپنے پیش رووں سے اس بات میں متفق ہے کہ خرافیات اور اسکے اساطیر کی تردید کرتا ہے، مگر باوجود اسکے موجودہ معنوں میں اسے آزاد خیال نہیں کہہ سکتے اسکا ایمان توہم سے معرا نہیں ہے۔ وہ خوارق کا قائل ہے اور ایسی برتر ہستیوں کو مانتا ہے جو اقوام کے معاملات پر نظر رکھتی ہیں، اور افراد کو الہام کرتی ہیں، لیکن وہ خدا اور ربانیت کی کلیت پر بہت زور دیتا ہے اور اثینیا کی جزئیت پر حملہ کرتا ہے، اور انسان کی عالمگیر اخوت کے تصور کے لیئے راستہ صاف کرتا ہے، جسکی تعلیم بعد میں رواقیت اور عیسائیت نے دی۔

مختصر یہ کہ سقراط بحیثیت ایک نظریہ ساز بہ مقابلہ اپنے موجودہ زمانے کے عدیل کانٹ کے یونانی فلسفہ میں ایک کم درجہ کا بانی ہے۔ سقراط کے بلند پایہ اہل فکر ہونے میں شک نہیں لیکن اسکی شجاعانہ موت کی وجہ سے اسکی اہمیت میں بہت مبالغہ کیا گیا، اور اس کے پیشرو جو نہایت بلند مرتبہ فلسفی تھے اس کے سامنے ماند پڑ گئے۔ لیکن بایں ہمہ وہ اُن مقتدر مصلحین میں سے ہے، جنکا قیام اس دنیا میں دیرپا اور مثمر نتائج کا

باعث ہوا۔ اسکے کام کی عظمت اسی میں ہے کہ اس نے ضمیر کو وہ باعظمت جگہ بخشی، جسکا وہ مستحق ہے اور مطلق غیر متغیر اور کلی تصورات کو فکر انسان میں پھر جاگزیں کیا۔ ایسے زمانے میں جب کہ لوگ علانیہ کہتے تھے کہ نیکی اور بدی اضافی چیزیں ہیں اور کسی فعل کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ ضمیر کے تغیر پذیر قانون سے نہیں ہوتا، بلکہ اس فعل کی کامیابی سے ہوتا ہے، سقراط نے کمال جرأت سے ایسے ضمیر کی حکومت کا اعلان کیا جسکا بدلنا صرف ظاہری ہے، اور اس نے انفرادی تلون پر قانون اخلاق کی برتری ثابت کی۔ اخلاق کی مطلقیت کو تسلیم کرنے سے صرف اخلاق ہی کی اصلاح نہیں ہوئی بلکہ سارے فلسفے کی اصلاح اس میں مضمر ہے۔ کیونکہ باوجود ان تمام باتوں کے جو آزاد' اخلاقیین کہتے ہیں، فکر انسانی بغیر ارتکاب تناقض، عمل میں اطلاق کا دعوے اور نظر میں اسکا انکار نہیں کرسکتا۔

اس نئے فرقے کے کثیر التعداد پیرووں میں سے بعض سقراط کی اخلاقی تعلیمات کو پرانے مذاہب کے الہیاتی خیالات کے خلاف ترقی دیتے ہیں اور بعض مثلاً اقلیدس اور افلاطون سقراط کے خیر برتر اور ایلیاتی اطلاق کے تصورات کو ایک ہی تصور میں متحد کردیتے ہیں، الہیئین کی علت اولی اور اخلاقیین کی غایت کو ایک کرکے فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ فطرت کے شکستہ رشتہ کو پھر جوڑدیتے ہیں جسکو ارتیابیت نے توڑ دیا تھا۔

ارسٹپس اور لذتیت۔ انٹستھینز اور کلبیت
یوکلیڈیز اور فرقۂ مغارا

۱۔ سائرین کا رہنے والا ارسٹپس سقراطیوں میں شامل ہونے سے پہلے ایک حس پرست سوفسطائی تھا اور اس مذہب کی نظری تعلیمات کو مانتا تھا۔ پروٹاگوراس کی طرح وہ اس بات کا قائل ہے کہ ہمارا تمام علم ذہنی یا موضوعی ہے، اور یہ ہمیں کبھی نہیں معلوم ہوسکتا کہ اشیاء بذات خود کیا ہیں وہ معروض علم اور کانٹ کی شئے بذات خود، میں پوری طرح سے امتیاز کرتا ہے،

جسکو وہ ہمارے احساسات کا خارجی اور مطلقاً نامعلوم سبب سمجھتا ہے۔
اسکی اخلاقیات بھی بہ نسبت سقراط کے پروٹاگوراس کے اصولوں سے
زیادہ موافق ہے۔ اسکے خیال میں لذت زندگی کا مقصد اعلےٰ یا مقصد آخری
ہے اسی لیئے اس کے مذہب کو لذتیت کہتے ہیں مگر اس کو کثیف حسیت ہی
نہیں سمجھنا چاہئے۔ وہ اس اہم خیال میں سقراط اور اس کے اخلاقی
اصولوں کا پیرو ہے۔ تلاش لذت میں وہ اعتدال کا طالب ہے۔
جسکی نظر فریبیوں کے مقابل اور فطرت کے کثیف میلانات پر
عقلی قابو و تصرف کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ہر حالت میں اپنے
اوپر پورا قابو رکھنا چاہئے تاکہ ہم کہہ سکیں کہ ہم کسی طرح مجبور اور مغلوب نہیں۔
ذہنی لذتیں، دوستی، والدین اور اولاد کی باہمی محبت، فن اور ادب،
زود فنا حسی لذتوں سے مقدم ہیں، عقلمند کو صرف ساعت حاضرہ کی لذتوں
ہی کو مدنظر رکھنا نہیں چاہئے، بلکہ زیادہ ضروری یہ ہے کہ دیرپا خوشیوں کا
خیال کیا جائے جو ایک مستقل اخلاقی کیفیت پیدا کریں۔ مزید براں اریسٹپس
اور اسکے پیرو اس بات میں سوفسطائیوں سے متفق ہیں کہ آرزوئے مسرت
تمام افعال کی محرک ہے اور ان کی غایت وہ لذت ہے جو ان سے پیدا ہو۔
وہ مذہب میں بھی پروٹاگوراس سے متفق ہیں۔ لذتیین علانیہ طور پر آزاد خیال
تھے انھوں نے تعلیم یافتہ جماعتوں میں شرک کے باقیماندہ آثار کو بھی مٹا دیا
تھیوڈورس سائرینی جس کو منکر خدا کے لقب سے پکارتے ہیں اس نے
اپنی کتاب دیوتاؤں میں کھلے طور پر انکار خدا کی حمایت کی ہے۔ ایک اور
لذتی یوہیمروس نے ایک سنسنی خیز رسالے میں یہ نظریہ پیش کیا کہ دیوتا اصل
میں بڑے بڑے بہادر بادشاہ اور ممتاز لوگ تھے مرنے کے بعد لوگوں نے
ان کو خدا بنا دیا ہے۔ اہل روما میں یہ نظریہ مقبول ہوا اور عیسائیوں نے
بھی اسکو پسند کیا کہ کفر خود اپنے خلاف ایسے زبردست ہتیار ان کے ہاتھ میں
دے رہا ہے۔ یہ خیال خواہ کتنا ہی محدود ہو اس میں ایک خوبی ضرور ہے
اور وہ یہ ہے کہ یہ اس علم کی تعمیر کی پہلی کوشش ہے جسکا مطالعہ اور جسکی ترقی ہمارے

عہد میں ہوتی یعنی فلسفۂ مذہب۔

لذتیت ارتقا کے ایک ایسے راستہ سے گزرتی ہے کہ جو اول نظر میں تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں بالکل قدرتی بات ہے۔ ہیجسیاس (جسکو داعی الی الموت کہاجاتا ہے) کے فلسفے میں یہ قنوطیت میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ یہ ارتقا لذتیت کا منطقی نتیجہ ہے۔ سائرینی مذہب کے مطابق لذت، مقصود حیات ہے بعض کے نزدیک موجودہ لذت کا احساس اور بعض کے نزدیک مستقل خوشی۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی میں لذت کی بہ نسبت الم زیادہ ہے اور گل بے خار کی آرزو محض خواب ہے، لہذا مقصد حیات یعنی کامل مسرت کبھی حاصل نہیں ہوسکتی، اس لیے زندگی کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ نتیجہ یہ ہے کہ موت کو حیات پر ترجیح ہے، کیونکہ انسان کے لیئے جو خوشی ممکن ہے وہ صرف موت ہی سے حاصل ہوسکتی ہے، اور وہ سلبی مسرت ہے، یعنی درد وکرب کو بالکل فنا کردینا ہیجسیاس اسی طرح استدلال کرتا ہے اور تمام لوگ جو مسرت یا انبساط کو زندگی کا مقصد وحید سمجھتے ہیں ان کو اسی طرح استدلال کرنا پڑیگا زندگی صرف انھیں لوگوں کے لیئے حقیقی قدر وقیمت رکھتی ہے، جو اس کا مقصد اس سے بلند تر قرار دیتے ہیں، یعنی اخلاقی فلاح، ادائگی فرض اور نیکی کی خاطر نیکی کرنا" بالفاظ دیگر زندگی انھی کے لیئے کچھ قیمت رکھتی ہے جو اس کو زندگی کے ماورائے مقاصد کا وسیلہ سمجھتے ہیں، اور خود اسی کو غایت وانجام قرار نہیں دیتے۔ مختصر یہ کہ تصورئین کے لیئے جو اعلٰے درجے کے اخلاقی نصب العین رکھتے ہیں۔ ان کے لیئے نیکی ہی سب سے اعلٰے مقصد ہے، مگر نیکی صرف زندہ ہستیوں ہی سے وجود میں آسکتی ہے اس لیئے زندگی نیکی یا مقصد اعلٰے کے لیئے ایک ذریعہ اور شرط مقدم ہونے کی وجہ سے اضافی خوبی رکھتی ہے، گو خود منتہائے مقصود نہیں۔ اخلاقی تصورات میں یاس وقنوط داخل نہیں ہوسکتے۔

لذتیین کا فرقہ جو ایفیپیرکس سائرینی کے فلسفے میں پھر جاگی ہوجاتا ہے،

اسکو اپیکیورس جاری رکھتا ہے، اپیکیورس نے ارسٹپس کی اخلاقیات کے ساتھ دیمقراطیس کی طبیعیات بھی شامل کردی۔

انٹستھینز۔ سقراط کی تصوری تعلیمات کو انٹستھینز۔ اثینیائی رنے دہرایا اور ان میں مبالغہ کیا یہ فرقۂ کلبیہ کا بانی تھا۔ انٹستھینز۔ کانوسارگس کے مدرسہ میں درس دیتا تھا، اس فرقے کا نام اسی مدرسے کے نام پر رکھا گیا۔ اسکا اصول نیکی ہی کی خاطر نیکی کرنا ہے نیکی ہی ہمارے تمام اعمال کی غایت الغایات اور آخری مقصد ہے، نیکی اعلیٰ ترین خوبی ہے اسکے پیرو تو اپنے غلو میں یہاں تک بڑھ گئے کہ اس مسئلہ کی تبلیغ شروع کردی کہ مسرت ایک بدی ہے، انسان نیک ہوی نہیں سکتا جب تک کہ وہ تمام مادی بلکہ ذہنی خوشیاں بھی ترک نہ کردے۔ انھوں نے ہر قسم کی تہذیب ذہنی بلکہ خود فلسفے کو بدی کہکر رد کردیا۔ حیات اجتماعیہ کی مسرتوں سے متنفر ہوکر انھوں نے شائستگی کے نہایت سادہ قوانین کی بھی خلاف ورزی شروع کردی، اور کم از کم جہاں تک اصولوں کا تعلق ہے قوانین سے بھی بغاوت کی، زمانۂ سلف کے ان روسویوں[1] نے حالت فطرت کو تمدن اور شائستگی کا نعم البدل قرار دیا۔ حُبِّ عالم نے حُبِّ وطن کی جگہ لے لی۔ حریت انفرادی کا اصول جسکو سوفسطائیوں اور سقراط نے بھی پیش کیا تھا، نظریہ سے عمل میں آگیا۔ تاہم تمام کلبی انتہاپسند نہیں ہیں۔ اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ دیوجانس کے قصوں میں عوام کے بغض وحسد نے بھی بہت کچھ رنگ آمیزی اور مبالغہ کیا ہے، اور اسکو انتہا درجے کا مضحکہ انگیز بنا دیا ہے۔ انٹستھینز کی اخلاقی تصوریت جسکی صورت کلبی فلسفیوں کے مبالغوں نے بگاڑدی تھی زینو اور رواقیین کے ہاں پھر نئی اور زیادہ خالص صورت میں نمودار ہوئی۔

سب سے پہلے یوکلیدیز نے جو فرقۂ مغارا کا بانی ہے یہ کوشش کی کہ

---

[1] یعنی روسو کے ہم خیال، جو دورہ حاضر کا مشہور فلسفی ہے۔ م

استاد کے نظام اخلاقی کو الٰہیاتی سہارا دیا جائے جیسا ایلیائی فلسفیوں میں پایا جاتا ہے وہ پارمینائیڈیز کی اس تعلیم کو قبول کرتا ہے کہ ہستی واحد ہے۔ اور روح کی حقیقت اور اخلاقی اصولوں کی نسبت سقراط کا جو خیال ہے اسکو بھی تسلیم کرتا ہے، ان مقدمات سے وہ بڑی جرأت سے نتیجہ نکالتا ہے جسکو موجودہ زمانے میں پھر فشٹے نے پیش کیا کہ نفس یا نیکی ہی ایک واحد مطلق الوجود ہستی ہے۔ ہمیں یوکلیڈیز کی نسبت صرف اتنا ہی معلوم ہے جسکا خلاصہ اس فقرے میں بیان کر دیا گیا، مگر صرف اتنی سی بات ہی سے فلاسفۂ یونان میں اسکو ایک ممتاز جگہ حاصل ہو جاتی ہے، اسکا نظام سقراط اور افلاطون کے درمیان کی کڑی ہے۔ مغارا کا فرقہ جو اسٹلپو کی وجہ سے مشہور ہوا، اور ایلس کا فرقہ جسکی بنیاد سقراط کے عزیز شاگرد فیڈو نے رکھی ان دونوں فرقوں نے جدلیات کی تکمیل کی کوشش کی لیکن افلاطون ارسطو ایپیکیورس اور زینو کے فرقوں کے سامنے جلد ماند پڑ گئے۔

پہلے دور میں فلسفیانہ دلچسپیوں کا مرکز فطرت اور مسئلہ حدوث تھا نظری سقراطیت سے فلسفۂ نفس کا زمانہ شروع ہوتا ہے اور دوسرے دور میں یہی مسئلہ چھایا رہتا ہے اور یکے بعد دیگرے مختلف رنگ اختیار کرتا ہے، فکر کو ہستی کا عین اور اسکا منتہائے مقصود قرار دینے سے تصوریت، احساس کو تسلیم کرنے سے مادیت، اور لذتیت اور فعل ارادی کو ماننے سے جوہری روحانیت پیدا ہوئی، اہل فکر میں افلاطون اور ارسطو ہیں اہل احساس میں ایپیکیورس اور اہل ارادہ میں رواقیین۔

نفی مادہ۔ تاآلہ فکر

۱۶ - افلاطون

افلاطون اثینیاتی ۴۲۷ ق، م میں، ایک امیر خاندان میں پیدا ہوا۔ ابتداء میں اس نے کرٹیانوس سے تعلیم حاصل کی جو ہیراقلیتس کا شاگرد تھا بعدازیں سقراط سے تلمذ رہا اور آخر میں اقلیدس مغاری کا شاگرد ہوا۔ اقلیدس نے اسے پارمینائیڈیز کے فلسفے سے بہرہ ور کیا فیثا غورثیوں کے تخیلات ریاضیہ نے بھی اسکی ترقی فکر پر بہت گہرا اثر کیا ۳۸۵ ق، م سے لیکر آخر عمر ۳۴۷ تک اس نے اکاڈمی میں فلسفے کی تعلیم دی، یہ جگہ جو اسکے فیاض دوستوں نے اسے نذر کی تھی صدیوں تک اشراقیین کے قبضے میں رہی۔ ایک بڑے مصنف (گوئٹے) نے کیا سچ کہا ہے کہ یہ بات غیر اہم نہیں کہ کوئی شخص کسی دروازے سے شہر حیات میں داخل ہوا۔ سقراط کو جو صناعوں کے خاندان میں پیدا ہوا اور اوائل عمر میں خود بھی صناع رہا، عوام کے ساتھ ملنے جلنے سے لذت حاصل ہوتی تھی وہ ان کی حماقتوں سے متنفر تھا اور انکو بلند حوصلہ اور عالی خیال بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ افلاطون جو کو ڈروس اور سولن کے اخلاف سے تھا گویا پیدائش ہی سے اسکی تقدیر میں تھا کہ وہ اس امرائی کتاب کا مصنف ہو، جسکا نام جمہوریتہ ہے وہ ایک ایسا تصوری فلسفی ہے کہ اسکے لئے صورت ہی سب کچھ ہے اور مادہ محض ایک آلودگی اور ایک رکاوٹ ہے، وہ ایک ایسا شاعر بنی ہے، جو حقیقت کثیفہ سے کچھ تعلق رکھنا نہیں چاہتا اور اپنا مقام اطلاق سرمدیت اور تصوریت ہی کی کشور میں سمجھتا ہے۔ وہ آبائے غیسوی کا عزیز معلم اور صوفیہ و متکلمین کا (تھیاسوفسٹ) استاد ہے۔ سقراط کے خیالات میں بہت احتیاط پائی جاتی ہے اسکی روش نہایت سیدھی سادھی ہے۔ وہ فکر کے خطرناک راستوں پر پڑنے کے لیئے

تیار رہیں، وہ مفروضات اور نامعلوم باتوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ افلاطون کا فلسفہ اپنی جرأت اور بیباکی میں ممتاز ہے دشوار پسندی اور سریت اس کی خصوصیت ہے۔ اسکا تخیل اس ہوس پرست شخص کی طرح نہیں جسکی زندگی بازار یا کارخانے میں بسر ہوتی ہو اور جسکی دنیا اس کے شہر کی چاردیواری میں محدود ہو۔ افلاطون ایک ایسے امیر کی طرح ہے جو دنیا کو ایک ایک نگاہ دیکھنے کے بعد اپنے محل کی خلوت گاہ میں جا بیٹھتا اور ایک بعید افق کی طرف نگاہ جما لیتا ہے۔ وہ گلی کوچوں کے ہنگاموں سے بیزار ہے اور ایسی سوسائٹی میں شریک ہوتا ہے جہاں خوبصورت ترین اور بلند ترین زبان بولی جاتی ہے۔

افلاطون قدیم ترین یونانی فلسفی ہے جسکی تصنیفات محفوظ ہیں صرف افلاطون ہی کی پوری کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں روایات میں جو رسالے اسکی طرف منسوب کئے جاتے ہیں ان میں سے بعض یقیناً جعلی ہیں اور بعض جیسے پارمینائیڈیز سوفسطائی کریٹائلس اور فائیڈس مشکوک ہیں تنقید کرنیوالوں نے بغیر کسی صحیح ثبوت کے معذرت اور کریٹو کی تصنیف پر بھی شبہہ کیا ہے۔ جن تصنیفات کی صداقت دائرۂ شک سے خارج ہے وہ تعداد میں نو ہیں

(۱) (Phaedrus) فیڈرس جس میں سوفسطائیوں کی خود غرضانہ خطابت کا فلسفی کی صحیح فصاحت سے مقابلہ کیا گیا ہے جسکا اصلی مقصد دنیائے غیر مرئی کا علم ہے (۲) پروٹاگوراس، یا سقراطی مسئلۂ نیکی (۳) ہم مشربی یا تبادلۂ خیالات (Symposium) جس میں عشق جسمی سے لیکر خوبصورتی سچائی اور نیکی کے فلسفیانہ عشق تک (جسکا اعلےٰ درجے کا نمونہ سقراط تھا) عشق کے مختلف مظاہر کا ذکر ہے (۴) جارجیاس۔ سوفسطائیوں کے مقابلے میں سچا رشی (۵) جمہوریت، وہ مملکت جس میں انصاف کا تصور متحقق و صورت پذیر ہوتا ہے۔ (۶) ٹائمی اس دنیا کی فطرت اور اسکے مبداء کے متعلق (۷) تھیٹٹس علم اور تصورات کے متعلق (۸) فیڈو لقائے روح کے متعلق (۹) "قوانین" اس کتاب میں جمہوریت کے بہت سے مضامین کو رد کر دیا گیا ہے۔ یہ کتابیں مکالمات کی

صورت میں ہیں۔ اکثروں میں سقراط ہی اصلی مقرر ہے اور اسکی تقریریں مصنف کے خیالات کی صحیح تصویر ہیں۔ خیالات کو مکالمات کی صورت میں پیش کرنے سے افلاطون نہایت مفید طریقے سے اپنا فلسفہ بھی پیش کرتا ہے، اور اسکا مخرج بھی بتا دیتا ہے کہ سقراط کے پیروؤں میں وہ کیونکر پیدا ہوا۔ مکالمات کے طریقہ پر یہ اعتراض ضرور ہو سکتا ہے کہ اس سے ہم مصنف کے فلسفے کے متعلق کوئی جامع رائے قائم نہیں کر سکتے، اس لئے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ افلاطون کے فلسفے کو مرتب و منتظم کرنا نہایت دشوار ہے۔ لیکن صورت واقعہ اسکے خلاف ہے۔ ہماری رائے میں افلاطون اپنے خیالات کا اظہار مکالمات کی شکل میں اس لئے کرتا ہے کہ فلاطینس (پلاٹینس) سپنوزا اور ہیگل کی طرح اسکے پاس فلسفے کا کوئی تراشا تراشایا مکمل نظام نہیں۔ مکالمے کو بیان کا ناقص طریقہ اس حالت میں کہہ سکتے ہیں جب وہ فلسفے کے خیالات کو پنہاں رکھے اور اچھی طرح سے ان کا اظہار نہ کرے لیکن افلاطون کے مکالمات میں تو کچھ بھی چھپا نہیں رہتا ظرف اور مظروف یہاں ایک ہی ہیں اور ان میں افلاطون کے فلسفے کا نفسیاتی ارتقا معلوم ہوتا ہے۔

اصلی مشکل ضمنیات و تمثیلات کے کثرت استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ افلاطون ان کا استعمال یا تو اسلئے کرتا ہے کہ پڑھنے والوں کو حقائق مجردہ کے سمجھنے میں آسانی ہو، یا متعصب عوام کو اپنے اعتقادات کے متعلق دھوکے میں رکھنا چاہتا ہے، یا پھر یہ کہ اپنے خیالات کے تناقض کو چھپانا چاہتا ہے اور شاعری کی آزادی میں پناہ لیکر فلسفیانہ تنقید سے بچنا مقصود ہے۔ افلاطون کے ضمنیات کا اکثر وہ محض تمثیلات جن کی نسبت خود اس نے کہا ہے کہ صرف ان کے معانی پر غور کرنا چاہئے۔ لیکن بعض ایسی بھی ہیں کہ اس کے اصلی خیالات کا اظہار کرتی ہیں فیڈو اور ٹائمی اس میں ہیں اسی مشکل کا سامنا ہوتا ہے، کہ کونسا حصہ اصل تعلیم کا ہے اور کونسا خطیبانہ آرائش بیان کا۔ شاعرانہ رمزوں اور حقیقی معنوں میں تمیز کرنا دشوار ہوجاتا ہے۔ گو افلاطون نے خود ٹائمی اس میں تکوین عالم کے ناٹک کا تمثیلی بیان دیا ہے

مگر کیا یہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ تکوین کے تصور سے بالکل ناآشنا ہے۔ جب وہ ایک خالق کا ذکر کرتا ہے اور عوام کے تخیل کے مطابق اسے ایک انسانی صناع کی طرح تصور کرتا ہے تو کیا اس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ الٰہیت اسکے فکر کا عنصر اساسی نہیں فیڈو بھی ضمیاتی تمثیلات سے لبریز ہے، لیکن ہیگل کی طرح کون اس بات کے کہنے کی جرأت کرسکتا ہے، کہ افلاطون وجود قبل الحیات اور بقائے روح کو صرف روحِ کائنات یا روح الٰہی کے لیے ہی تسلیم کرتا ہے۔ صورت اور معنی کی تمیز میں جو نہایت نازک اور مشکل کام ہے ہمیں دو متضاد باتوں سے بچنا چاہیے۔ ہمارا تاریخی ذوق ہمیں ان دونوں کو رد کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اول تو یہ کہ افلاطون کی رمزیت سے ہمیں دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ استعارات اور تشبیہات میں معنی پنہاں کی تلاش ایک امر لاحاصل ہے اور اس میں غلط فہمی کا اندیشہ ہے۔ لیکن ہمیں اس خیال کو بھی دل سے نکال دینا چاہیے کہ افلاطون اتنا بڑا آدمی تھا کہ اسکی عقل اسکے تخیل سے اثر پذیر نہیں ہوسکتی تھی۔ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم اسے عیسائی یا موجودہ زمانے کا فلسفی سمجھ لیں۔ اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ کیتھولک تصوف نے افلاطونی دینیات سے بہت کچھ حاصل کیا اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ افلاطون کی منطق جدلیات میں ہیگل کے نظام فلسفہ کے شروعات پائے جاتے ہیں، لیکن بیج کے بونے اور اس کے پورے طور پر مثمر ہونے کے درمیان بیس صدیوں کا ارتقا ہے، آغاز و انجام کو یکساں سمجھنا ایک تاریخی غلطی ہوگی، صرف یہی بتا دینا کافی نہیں ہے کہ مستقبل بطن ماضی میں موجود ہے بلکہ ہمیں یہ بھی بتانا پڑے گا کہ وہ وہاں کس صورت میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ وہ ارتقا کی آخری منزل نہیں ہے۔

افلاطون ہیرقلیتی سقراطی اور اطالوی فلسفے کا آفریدہ اور پروردہ ہے۔ ہیرقلیتس کی طرح وہ اس بات کو مانتا ہے کہ کائنات مرئی ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہے، حواس فریب دہ ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچاسکتے۔

غیر متبدل ہستی حواس کی دنیا میں نہیں بلکہ تصورات کی دنیا میں پائی جاتی ہے۔
سقراط سے اس نے یہ بات سیکھی کہ گو ہم کائنات کے اصول اساسی سے
واقف نہیں ہو سکتے، تاہم ہم اپنی ذات کو جان سکتے ہیں اور ایک بے خطا
حسِ باطنی کے ذریعے ہمیں برترین خیر کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک
الٰہیات کا تعلق ہے سقراط ارتیاب ہی میں رہا۔ اطالوی فلسفے نے افلاطون
میں جرأت فیصلہ پیدا کی۔ فیثاغورثی اور ایلیائی مذاہب فلسفہ میں اسے
سقراط کی حسِ باطنی نہ صرف ضمیر اخلاقی اور عقلِ عملی کی شکل میں بلکہ عقل نظری
کی شکل میں ملی جو اطلاق اور سرمدیت اور اعیانِ اشیاء کے راز سے ہم کو
آگاہ کر سکتی ہے۔ ریاضیات اور اس کے بدیہی اصول متعارفہ میں اس کو
سوفسطائیوں اور کریٹائلس کے خلاف بڑا زبردست حربہ ہاتھ لگا علم ہندسہ
نے خصوصیت سے اس کی طبیعت پر بڑا گہرا اثر کیا۔ طریق ہندسی اس کی
الٰہیات کے لیے نمونہ بن گیا۔ یہاں تک کہ اس نے فلسفے کے لیے اصطلاحات
بھی ہندسہ ہی سے لیں۔ علم ہندسہ کی بنیاد وجدانات پر ہے، خطوط، مثلثات
دائرے، کرے سب تصوری اشکال یا عقلی حقائق ہیں۔ انکے خواص مادی
دنیا کے ہر قسم کے انقلابات کے باوجود انکے خواص ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔
یہ ایک عقلی علم ہے اور حسی ادراک سے اسکا کوئی تعلق نہیں اس کے
حقائق کا اس پر مطلقاً انحصار نہیں۔ افلاطون اپنے فلسفے کو بھی ریاضیات
کی طرح ضروری و بدیہی سمجھتا ہے اور اسے وجدانی و استدلالی علم مانتا ہے۔
ان عقلی خواص یا تصورات کا صرف پر تو مادی دنیا میں نظر آتا ہے۔ اصول علم ہندسہ
سے مشابہت کی وجہ سے ان وجدانی حقیقتوں کا نام اس نے تصورات رکھا ہے۔
جو غیر متبدل صور یا اشیائے فانی کی باقی رہنے والی نوعی صورتیں یا اعیان ثابتہ
ہیں جن سے حقیقی علم متعلق ہوتا ہے بخلاف آثار مظاہر کے جو حسی ادراک
کے موضوع ہیں جن کے علم کو رائے، کہنا چاہیے۔ افلاطون کا فلسفہ انھیں
تصورات کی سائنس ہے۔ اپنے نئے طریقے کی وجہ سے اسکا نام جدلیات
رکھا ہے۔ ان اصول اولیہ کی سائنس پر، جو اساس علم ہیں اس نے

نظریۂ فطرت، کا اضافہ کیا ہے۔ مگر موخرالذکر بہت کم اہمیت رکھتا ہے۔ اور سائنس کہلانے کا بھی مستحق نہیں۔ اخلاقیات جو خیر برترین کا علم ہے جدلیات ہی کی آخری شاخ ہے جسکو فلسفے کا سرتاج کہنا چاہیے۔

لہٰذا افلاطون کے فلسفے میں ہمیں مفصلۂ ذیل باتوں پر غور کرنا ہے۔ (۱) تصور بذات خود (۲) مادے پر تصور کا عمل۔ یعنی فطرت (۳) تصور بہ حیثیت فطرت کی انتہائی غایت یا خیر برترین کے۔

۱۔ تصور

ایک ماں جو اپنے بچے کی خاطر اپنی جان کو ہلاک کرتی ہے، ایک سپاہی جو اپنے ملک کی حفاظت میں اپنے آپ کو قربان کر دیتا ہے، اور ایک فلسفی جو اپنے عقائد کی خاطر جان دیتا ہے، ان سب کے افعال میں ایک مماثلت پائی جاتی ہے، ان سب میں ایک خصوصیت مشترک ہے جسکا اظہار مختلف صورتوں میں ہوا ہے۔ یہ خصوصیت نیکی کا تصور ہے۔ جب ہم فن تعمیر یا سنگ تراشی کے کسی کامل نمونے کا مقابلہ سوفوکلیز کے کسی غم انجام ناٹک یا کسی حسین صورت سے کرتے ہیں تو ہم ان مختلف اشیا میں ایک صفت مشترک پاتے ہیں۔ مثلاً نوع انسان کے افراد میں کچھ ایسی صفات ہر فرد میں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہم اسے انسان کہتے ہیں۔ یہ مشترک خواص یا صفات جو ہر فرد میں ظہور پذیر ہوتے ہیں افلاطون کے خیال میں یہی انسان کی عینیت یا اسی کا تصور ہیں۔ پھر جب ہم ان ہستیوں کا باہم موازنہ کرتے ہیں، جو حواس سے محسوس ہوتی ہیں تو ان سب میں یہ باتیں پائی جاتی ہیں کہ وہ موجود ہیں یا غیر موجود متحرک ہیں یا ساکن یکساں ہیں یا مختلف۔ یہی وجود یا عدم حرکت یا سکون یکسانیت یا اختلاف وہ ہے جسکو افلاطون ہستی یا حرکت وغیرہ کا تصور کہتا ہے۔ لہٰذا تصورات سے اسکی مراد مفصلۂ ذیل باتیں ہوسکتی ہیں (۱) جن کو فلسفۂ جدید فکر، اخلاق یا ذوق کے قوانین کہتا ہے (۲) یا جنھیں ارسطو مقولات کہتا ہے یا وہ عام صورتیں جن کے ذریعے سے ہم اشیاء کا تصور

کرتے ہیں جو مذکورۂ بالا صنف میں آگئی ہیں (۳) یا جنھیں طبعیات وغیرہ علوم فطرت میں انواع کہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ افلاطون تصورات سے ہر قسم کی تعمیمات مراد لیتا ہے۔ جتنے اسمائے نکرہ یا حدود کلی ہیں اتنے ہی تصورات موجود ہیں۔ ہر اسم نکرہ ایک تصور کا نام ہے، جیسے ہر اسم معرفہ ایک فرد کا نام ہے۔ حواس سے جزئیات یا اشیائے فطری کا احساس ہوتا ہے۔ تجرید اور تعمیم سے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

سقراط کا سب سے بڑا کام انھیں تصورات کلیہ کا بنانا تھا لیکن حسیئین کے فرقے کی طرح جسکی دوسرے امور میں اس نے سخت مخالفت کی سقراط ان تصورات کو محض نفس انسانی کے خیالات سمجھتا تھا۔ مگر افلاطون نے یہاں پر اپنی ذکاوت اور اپج کا اظہار کیا۔ حسیت کی رو سے صرف حسی ادراکات اصلی خارجی ہستیوں کے نمایندے ہیں۔ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ تصورات کلیہ بھی موجود چیزیں ہیں انھیں موجودات کو جنکا حسیت انکار کرتی ہے افلاطون تصورات کہتا ہے۔ جو تعلق اشیاء فطری کو ادراک سے ہے وہی تصورات ہمارے ذہنی مفہومات سے ہے یعنی یہ مفہومات کے لیے خارجی اور معروضی علتیں ہیں۔ ہم ان اشیاء کو جو فریب دہ اور کثیف آلات حس ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں اشیائے حقیقی سمجھتے ہیں، لیکن ان تصورات کو جو ہمیں عقل کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں اور جو دیوتاؤں کی جانب سے پیغام رساں ہیں ہم آتی جاتی چھاؤں گردانتے ہیں جو شعور کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ اگر ہم اشیائے محسوسات کو حقیقی سمجھتے ہیں تو معقولات کو حقیقی ماننے کے لیے تو اس سے بھی زیادہ وجوہ موجود ہیں۔ نیکی، ہستی انسان وعینیت وغیرہ سے جن تصورات کلیہ کو ظاہر کیا جاتا ہے وہ حقیقی وجود رکھتے ہیں، اسی لیے ازمنۂ وسطی کی فلاطونیت کو موجودیت کہتے تھے جو موجودیت جدیدہ سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ افلاطونی موجودیت تو پوری پوری تصوریت ہے کیونکہ اس نظریے کی رو سے تصورات حقیقی موجودات ہیں۔

تو پھر کیا ہم یہ کہیں کہ تصورات حقیقی ہستیاں ہیں یا ہستی کا تصور ہستی سے

زیادہ حقیقی ہے، سورج کا تصور اس سورج سے زیادہ حقیقی ہے جو ہمیں آسمان پر جلوہ افروز نظر آتا ہے انسان کا تصور سقراط انستھینز اور یوکلیڈز جیسا حقیقی بلکہ ان سے بھی زیادہ حقیقی ہے۔ عقل سلیم سے استبعادات کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ سقراط تو مجھے نظر آسکتا ہے لیکن نوعی انسان کہاں ہے۔ میں خوبصورت انسان خوبصورت بت اور خوبصورت تصاویر کو دیکھ سکتا ہوں لیکن ان کے علاوہ تصور حسن کی ہستی کہاں ہے۔ میں متحرک اجسام کو دیکھتا ہوں لیکن حرکت بذات خود یا تصور حرکت تو مجھے کہیں دکھائی نہیں دیتا، میں زندہ ہستیوں کو دیکھتا ہوں لیکن ہستی یا زندگی بذات خود یا اسکا تصور کہیں نظر نہیں آتا۔ یہ تمام تعمیمات فقط میرے ذہن میں ہیں اور کوئی حقیقی شئے ان کے مطابق موجود نہیں۔ افلاطون ان اعتراضات کا یہ جواب دیتا ہے کہ ایک قائل حسیت جب خوبصورت اشیاء یا منصفانہ افعال کو دیکھتا ہے، اور ذات حسن من حیث حسن اور انصاف من حیث انصاف کا ادراک نہیں کرسکتا، تو اسکا باعث یہ ہے کہ جسمانیات کے لیے تو وہ حس رکھتا ہے لیکن اسکے حس تصورات یعنی اسکی عقل میں فتور ہے۔

اگر یہ حس تصورات اچھی طرح سے نشو و نما پائے تو اسکو اصلی ہستی مادی وجود میں نہیں بلکہ تصورات میں نظر آئے۔ وہ دنیائے حس میں نہیں بلکہ دنیائے عقل میں، حقیقی ہستی کی تلاش کرے گا۔ تصورات کلیہ کی نسبت ہمارا یہ خیال ہے کہ یہ اشیائے محسوس کی ذہنی تصویریں ہیں حالانکہ حقیقت اسکے برعکس ہے یعنی تصورات اصل ہیں اور فطری ہستیاں یا افراد ان کے مثنی ہیں۔ تصورات ہمارے خیالات بھی ہیں اور ان خیالات کے سرمدی معروضات بھی، وہ خدا کے خیالات ہیں اور عقل انسان ان کو پورے طور پہ مستحضر نہیں کرسکتی، تاہم وہ حقیقی ہیں اور بالکل حقیقی ہیں۔

آؤ ہم خوبصورتی کے تصور یا حسن مطلق پہ غور کریں۔ ایک احساس پرست شخص کے لیے نیکی اور انصاف کی طرح حسن بھی ایک صفت ہے جسے ہم

فکر میں اشیاء محسوس سے مجرد کر لیتے ہیں اور ان اشیاء سے الگ اسکی کوئی ہستی نہیں۔ افلاطون کے لیے حسن ایک ہستی ہے یہ صرف حقیقی ہی نہیں بلکہ تمام جہان کی خوبصورت چیزوں کو بھی ملا کر اسکی حقیقت ان سے زیادہ ہے کیونکہ جس چیز میں ثبات ہے وہ زیادہ حقیقت رکھتی ہے بہ نسبت اس شئے کے جو تغیر پذیر ہے۔ اب اس پر غور کر کہ ہر خوبصورت شئے خواہ وہ انسان ہو یا بت کوئی فرد ہو یا کوئی فعل کسی نہ کسی وقت فنا ہو جائیگی، اور اسکا نام تک مٹ جائے گا، لیکن حسن بذات خود فانی نہیں اس لیے حسین جتنی چیزوں کو خوبصورت کہتے ہیں ان سب سے زیادہ حسن بذات خود حقیقی ہے۔ انسان کا نوعی تصور بہت زیادہ حقیقی ہے بہ نسبت کسی فرد کے، کیونکہ فرد آتا ہے اور گزر جاتا ہے، لیکن تصور انسان غیر متبدل ہے۔ درخت یا پھول کا تصور کسی خاص درخت یا خاص پھول سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ درخت اور پھول اگتے اور فنا ہو جاتے ہیں، لیکن انکا تصور ایک ثابت اور قائم ہستی ہے۔ تصور مطلقاً اور بے کم و کاست وہی ہے جسکا وہ اظہار کرتا ہے۔ شئے محسوس کی نسبت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تصور کی ہستی سے اسکو بھی کچھ حصہ ملا ہے گو تصور ایک غیر منقسم ہستی ہے۔

ہم حسن پر غور کرتے ہیں جو افلاطون کا ایک محبوب تصور ہے اور جسے وہ نیکی کا عین سمجھتا ہے۔ دنیائے محسوس میں اسکے مظاہر صرف اضافی خوبصورتی رکھتے ہیں یعنی بد نما اشیاء کے مقابلے سے ان کی خوبصورتی کا اظہار ہوتا ہے۔ جب ہم کسی خوبصورت شئے کا اس سے زیادہ خوبصورت شئے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں تو پہلی شئے ہمیں خوبصورت معلوم نہیں ہوتی، آج جو چیز خوبصورت ہے وہی کل بدصورت ہو جائے گی ایک شخص کیلیے ایک خاص نقطۂ نظر سے ایک خاص تعلق میں ایک خاص مقام پر ایک چیز خوبصورت ہوتی ہے، لیکن دوسرے حالات میں اور دوسرے اشخاص کے لیے وہی بدصورت بن جاتی ہے۔ لہذا آثار و حوادث کی اس دنیا میں

ہر حسین شے اضافی گریز پا اور غیر یقینی ہے۔ صرف حسن تصوری ایک باقی ہستی ہے، جسکا نہ آغاز ہے نہ انجام نہ اسکو زوال ہے نہ انحطاط۔ یہ غیر متبدل، غیر متغیر اور مطلق ہے، یہ ہر تعلق میں اور ہر نقطۂ نظر سے خوبصورت ہے، یہ ہر زمان میں ہر مکان میں اور ہر شخص کے لیے حسین ہے، یہ خالص ہے صاف ہے اور اس میں کچھ کھوٹ یا میل نہیں یہ تخیل کی قوتوں سے بالاتر ہے۔ یہ نہ مفہوم محض ہے، نہ انفرادی علم ہے، بلکہ سرمدی حقیقت ہے۔ جو بات حسن کے متعلق صحیح ہے وہی بات بڑائی اور چھوٹائی اور عام طور پر تمام تصورات کے متعلق درست ہے۔ سمیاس سقراط کے مقابلے میں لمبا لیکن فیڈو کی نسبت پستہ قد ہے۔ مگر بڑائی کا تصور ہر نقطۂ نظر سے بڑا ہے وہ مطلقاً بڑا ہے۔ لہذا ان نتائج کو یکجا کر کے ہم کہہ سکتے ہیں (۱) تصورات موجود ہستیاں ہیں (۲) موجودات حسّی کی نسبت انکا وجود زیادہ حقیقی ہے (۳) صرف تصورات ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں باقی موجودات حسّی کی ہستی مستعار ہے جو انھیں تصورات سے حاصل ہوتی ہے۔ تصورات وہ ازلی نمونے یا مثل ہیں جن کے مطابق اشیاء حس بنتی ہیں جو ان تصورات کی محض ناقص نقلیں ہیں۔ تمام دنیائے محسوس محض ایک رمز ایک تمثیل، یا مجاز ہے۔ شے محسوس جس تصور کا اظہار کرتی ہے یعنی جو اسکی معنوی حقیقت ہے فلسفی کو صرف اسی سے تعلق ہے۔ دنیائے محسوس سے اسکی دلچسپی ایسی ہے جیسی کہ کسی دوست کی تصویر سے جسکی زندہ صورت ہماری آنکھ سے اوجھل ہو۔

دنیائے حس دنیائے تصورات کی نقل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ اصل بھی اپنی نقل سے مشابہ ہو۔ دنیائے تصورات ایک تدریجی سلسلہ ہے۔ ہماری مرئی دنیا میں نہایت ناقص مخلوق سے لیکر کامل محسوس ہستی یعنی کائنات تک ایک تدریج ہے۔ اسی طرح دنیائے عقل و دنیائے اصل میں بھی ادنےٰ درجے کے تصورات اپنے سے اعلےٰ تصورات کے ذریعے سے باہم منسلک ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح موخرالذکر اپنے سے اعلےٰ

تصورات کے ماتحت آجاتے ہیں۔ ایسے ہی یہ سلسلہ اوپر کی طرف چڑھتا جاتا ہے اور تصورات عمومیت اور قوت میں بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ہم ایک برترین تصور تک پہنچ جاتے ہیں جو سب سے بالا، سب سے قوی اور تمام نظام تصورات پر حاوی ہے یہ خیر کا تصور ہے۔ جیسے کہ اسکی مرئی نقل یعنی کائنات تمام مخلوقات کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے، اسی طرح یہ تصور خیر تمام تصورات پر حاوی ہے۔ اس برترین تصور اور تحتانی تصورات کا تعلق اس تعلق سے مشابہ ہے جو موجودات حس اور تصورات میں ہے۔ اشیاء کو ان تصورات کی زندگی سے حصہ ملتا ہے جن کا وہ اظہار کرتی ہیں اشیاء بذات خود مستقل ہستی نہیں رکھتیں بلکہ تصورات کے پرتو سے موجود ہیں، انکی ہستی اتنی ہی ہے جتنی ان تصورات سے ملتی ہے۔ اشیا ان تصورات کے لیے ایسی ہی ہیں جیسے عوارض جواہر کے لیے۔ اسی طرح ادنے درجے کے تصورات صرف اپنی مرئی نقلوں کے مقابلے میں بطور جواہر موجود ہیں برترین تصور کے مقابلے میں ادنے تصورات جوہری حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ تصور مطلق یا تصور خیر کے ستون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دنیائے عقل کے اس آفتاب کی موجودگی میں انکی انفرادی ہستی ستاروں کی طرح ناپید ہو جاتی ہے۔

لہذا تصورات انفرادی ہستی بھی رکھتے ہیں اور ایک اعلے وحدت کے ارکان بھی ہیں افلاطون تصورات کی انفرادیت کو قربان کر کے انکے تعلق اور اصول وحدت کو نمایاں کرتا ہے، لیکن اس کے شاگرد انکی وحدت کے بجائے انفرادیت و شخصیت تصورات پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ہم تمثیلاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ شاگردوں نے استاد کے صاف اور شفاف تصورات کو کثیف بنا دیا، اسی لیے مشائیت نے فلاطونیت پر یہ الزام لگایا کہ اس نے مادی دنیا پر ایک اور مادی دنیا کا اضافہ کر دیا ہے جسکی کوئی ضرورت نہیں۔ افلاطون کے تصورات ایک عضوی زندگی اور وحدت رکھتے ہیں۔ انکی حیات حیاتِ مشترک ہے، ان کو ایک دوسرے سے جدا کرکے

الگ الگ ہستیاں بتانا ناممکن ہے۔ وہ زمان و مکان سے جو تفریق و انفرادیت کا مبدء ہے بالکل منزہ و مبرا ہیں یہ صحیح ہے کہ افلاطون آسمانوں کو ان کا مسکن ٹھہراتا ہے اور انکی روحانی پاکیزگی ہمیں جب ہی متصور ہو سکتی ہے جب اس مسکن اعلےٰ تک ہمارا عروج ہو۔ لیکن یہ آسمان طبیعی کائنات کا حصہ نہیں ہے۔ تصورات کا مسکن یا مقام مقام اشیاء سے بالکل علیحدہ ہے جو فطرت تصورات کے مناسب ایک عقلی مقام ہے۔ تصورات کا گھر نفس ہے جو بطور خود تصور ہے تصور کا مقام اپنے ہی اندر ہے۔ دیمقراطیس کے سالمات کی طرح اسکا وجود ضد پر منحصر نہیں۔ مادیت کے خلاف اس سے زبردست پیام جنگ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مکان جسکو وہ وجود کی ایک ضروری شرط خیال کرتی ہے تصوریت اس کے بالکل برعکس اسکو عدم وجود اور عدم قوت کا باعث سمجھتی ہے۔ تصور اسی لیے حقیقی ہے کہ وہ واحد ہے غیر ممتد ہے اور تمام قوت و ہستی وحدت ہی کی وجہ سے ہے۔ جو کچھ تصور میں نقطۂ ریاضیہ کی طرح مرتکز و غیر منقسم ہے وہ زمان و مکان میں ہزار جگہوں اور ہزار لمحوں میں منقسم و منتشر ہے اور اسی لیے کمزور بے مایہ اور مقابلۃً فاسد ہو گیا ہے۔ تم تصور کو دنیائے حقیقی کا ایک دھندلا سا عکس سمجھتے ہو حالانکہ ان غلط معنوں میں تمہاری مفروضہ حقیقی دنیا خود ایک تصور ہے یعنی ایک سایہ اور عدم ہے۔ حقیقت میں دنیا اضافی ہے اور تصور مطلق۔

اگر تصور ہی مطلق ہے تو پھر خدا کیا ہے جسکا ذکر افلاطون اکثر مختلف طریقوں سے کرتا ہے، کبھی جمع میں اور کبھی واحد میں تاہم اس میں اس نے خالق کو خدائے سرمدی کہا ہے اسکی بلاواسطہ مخلوقات ستارے اور آسمانی روحیں ہیں کائنات محسوس بھی ایک خدا ہے جو حدوث و ارتقا کے زیر عمل ہے۔ ظاہر ہے کہ مخلوق دیوتا یا خداؤں کا ذکر اس زمانے کی سرکاری شرک کے ساتھ ہم آہنگی جتانے کے لیے ہے، اور خالق ہی اصل خدا ہے لیکن یہ خدائے اعظم بھی مطلق نہیں معلوم ہوتا۔ کائنات کی تخلیق میں وہ

حقیقتِ سرمدی تصورِ اعظم یا خیر کا تفکر کرتا ہے۔ خالق اس تصور کا ایسے ہی محتاج ہے جیسے کوئی نقل کرنے والا اصل کا محتاج ہو۔ خالق کی ہستی اعلےٰ یا مطلق ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ نمونۂ تصور بذات خود یا خیر مشخص ہو۔ افلاطون کی ثنویتِ تصور و مادہ کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ ایک درمیانی اصل کو فرض کیا جائے۔ خالق کا تصور بطور ایک صناع کے جو ایک مثال یا نمونے کا تتبع کر رہا ہے اس بیان میں ضمیاتی عنصر کا ایک حصہ ہے۔ خالق اور نمونۂ تخلیق تصور تخلیقی میں ضم ہو گئے ہیں اور اس تصور کو شاعرانہ طور پر ایک شخصیت دیکر اسکا نام (Demiurge) رکھدیا ہے۔ افلاطون نے خدا اور تصور کو اس طرح یکجان کر دیا ہے کہ کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا تصور کا محتاج ہے اور کبھی یہ کہ تصور خدا ہی سے پیدا ہوا ہے، جو تمام اشیاء کا سرمدی چشمہ ہے۔ چونکہ خدا کو بعض اوقات تصور سے اوپر اور بعض اوقات تصور سے نیچے دکھایا گیا ہے لہذا ہمارے لیے درمیانی راستہ یہ رہ جاتا ہے کہ ہم افلاطون کے خدا کو نہ تصور سے اعلےٰ سمجھیں نہ ادنےٰ، بلکہ دونوں ایک ہیں۔ یا وہ بذات خود تصور ہے جو فاعل صورت بند، اور خالق ہے۔ تصور خیر اور ہستی برتر کے جو صفات بیان کیے گئے ہیں ان سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ افلاطون کے فرقے والے خدا اور تصور مطلق کو ایک ہی سمجھتے تھے جن کے یقین کے لیے ایک مختصر سا موازنہ کافی ہوگا۔ تصور مطلق روحانی دنیا کا بادشاہ ہے، جیسے سورج مرئی دنیا کا بادشاہ ہے یہ قوت و جلالت میں ہستی و ذات سے بھی زیادہ ہے، یہ تمام خوبصورت اور صحیح چیزوں کا بنانے والا۔ یہ نور اور اس مرئی دنیا کے سرچشمۂ نور دونوں کا منبع ہے، اور ذہنی دنیا میں وہ عقل و صداقت کا سرچشمہ ہے۔ دوسری طرف خداؤں کے خدا کو دنیا میں خیر کی سرمدی علت بیان کیا گیا ہے جو ایسی عقل اعلےٰ ہے، جس کے مقابلے میں تمام انسانی فلسفہ ناقص ہے وہ ایسا انصاف کامل اور قانون اعلےٰ ہے کہ اشیاء کی ابتدا، انتہا اور وسط سب پر اسکی حکومت ہے وہ ایسی عقل خالص ہے جسکو مادے اور بدی سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا اسمیں

ذرا بھی شک نہیں کہ افلاطون کا خدا خیر کا تصور مطلق ہے لیکن کیا اس سے یہ مراد ہے کہ اسکا خدا چونکہ تصور ہے اس لئے حقیقی وجود نہیں؟ نہیں بلکہ یہ تصورِ محض ہونے کی وجہ سے ہی سب سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ افلاطون کے نقطۂ نظر سے صرف تصور ہی حقیقت رکھتا ہے۔

تصور کا وجود مکان میں نہیں بلکہ عقل میں ہے جو اسکا قدرتی مسکن ہے یہ ہمارے پاس باہر سے نہیں آسکتا۔ اسکو احساس سے مشتق سمجھنا سخت غلطی ہے۔ تصور مطلق اور اسکے ساتھ تمام دوسرے تصورات نفس میں فطرتاً ودیعت کیے گئے ہیں۔ وہی نفس کی عینِ حقیقت ہیں۔ اولاً وہ نفس میں مضمر رہتے ہیں اور شعور میں نہیں آتے، حواس ہم کو ان کی خارجی نقلوں سے آشنا کرتے ہیں، اور ایک حد تک ہم کو اصل کی یاد دلاتے ہیں۔ احساس تصورات کو صرف اکساتا ہے، ان کو پیدا نہیں کرتا۔ اسکا کام صرف یہ ہے کہ وہ ہم میں ان تصورات کا اعادہ کرے جو ہمارے ذہن میں موجود ہیں، مگر ہم ان سے ناواقف ہیں۔ علاوہ ازیں حواس فریب دہ ہیں اور قابل اعتبار نہیں، بجائے صداقت کا اظہار کرنیکے وہ اسکو چھپاتے ہیں۔ استدلال ہی صداقت کا راستہ ہے جو عشق سے پیدا ہوتا ہے عشقِ صداقت عشق کلی کی ایک خاص صورت ہے۔ بیمار وطن روح جو دنیائے حِس میں جلا وطن ہے ہستی مطلق سے ملجانے کے لیے بیتاب ہے اور مبدء نور وصداقت سے روبرو ہونا چاہتی ہے۔ یہ پاک اور مقدس آرزو دنیا وہی جذبات دوستی اور لذتِ حسن میں تسکین ڈھونڈتی ہے لیکن تصور کے انسانی مجسّمے یا فنون میں تصور کی مادی صورتیں اسکو تسکین نہیں بخشتیں۔ اسکو خالص تصور کی ضرورت ہے اور وہ اسے خالص فکر کے ذریعے سے بلاواسطہ متصور کرنا چاہتا ہے۔ عاشق اور اہل فن کا جذبہ ایک ہلکا سا آغاز ہے اس جذبے کا جو فلسفی کو حسنِ کامل، خیر مطلق اور حقیقت بے نقاب کی موجودگی میں محسوس ہوتا ہے۔ لیکن فلسفی اس بات پر فخر نہیں کرسکتا کہ وہ منزلِ مقصود تک پہنچ گیا، کیونکہ صداقت مطلق صرف خدا ہی میں ہے،

خدا، جو صداقت مطلق رکھتا ہے کیونکہ وہ خود صداقت مطلق ہے اور ایک جاہل شخص جسکے وہم وگمان میں بھی اسکا خیال نہیں آتا دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ حقیقت کے متلاشی نہیں۔ عشق حقیقت اسی شخص کے لیے مخصوص ہے جسکا دل نور الٰہی سے لبریز ہے۔

باوجود اپنے متصوفانہ رنگ کے افلاطون کا طریق صحیح معنوں میں عقلی ہے۔ تصوف اور عقل ایک دوسرے سے متناقض نہیں بلکہ عقلیت اور تصوف دو انتہا ہیں جو آخر میں لمجاتی ہیں۔ حقیقت میں تصوری عقلیت اور اسکے مخصوص استخراجی طریق کا نقطۂ آغاز ایک اصل مطلق کا بلا واسطہ اور بے تجربہ ادراک ہے۔ اس ادراک کو ہم اسی لیے صوفیانہ کہتے ہیں کہ وہ بلا واسطہ اور ناقابل تحلیل ہے۔ فلاطونی تصوریت۔ اپنی شاخوں یعنی پلاٹینس سپنوزا اور شیلنگ کے نظاموں کی طرح ایک صوفیانہ احساس سے شروع ہو کر ایک مذہب میں جا ختم ہوتی ہے۔

۲۔ فطرت

تصور سے ہستی کی طرف یا الٰہیات سے طبعیات کی طرف آنا افلاطون کے لیے آسان نہیں۔ اگر تصور بالذات مکتفی ہے اور دنیائے عقل کامل ہستیوں کا نظام ہے، تو وجود محسوس کی کیا ضرورت ہے جو لازمی طور پر ناقص ہوگا۔ ایسی مادی دنیا سے کیا فائدہ جس کیلیے نقص و بدی لازماً مقدر ہے۔ اصل کے ساتھ ایسی نقلوں کی کیا ضرورت ہے، جن میں کامل طور پر روحانی پاکیزگی پیدا نہیں ہو سکتی۔ دنیائے حقیقی کی ضرورت کا مسئلہ افلاطون کے لیے ایسا ہی تکلیف دہ ہے جیسا کہ پارمنائیڈیز کے لیے تھا۔ صرف تصور سے اسکی توجیہ نہیں ہو سکتی اسکے لیے ایک دوسری اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے جو ایسی ہی حقیقی ہے جیسے نفس، یعنی مادہ۔ اگر ہم دنیائے محسوس کی اصلیت کو تسلیم کریں تو ہمیں تصور کی وحدیت مطلق کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ اور اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تصور کل نہیں بلکہ وجود کا ایک جزو ہے اسطرح ہستیت اور مادیت کو

بھی کچھ حصہ دینا پڑتا ہے۔ دنیائے محسوس موجود ہے، یہ ایک ناقابل رد حقیقت ہے جو توجیہ چاہتی ہے۔ باوجود بہت سے نقائص رکھنے کے صنعت یہ ایسا رفیع الشان نمونہ ہے کہ تصور پرست اور مادہ پرست دونوں میں اسکا حسن مسرت کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ نفس انسانی پورے طور پر اسرار کائنات کی پردہ کشائی نہیں کرسکتا۔ تاہم جہاں تک ہوسکے تحقیق انسان کا فرض ہے، اور اس مسئلے کے تسکین بخش حل کے لیے سعی کرنا لازمی ہے۔ افلاطون، الٰہی نیکی کے تصور میں اسکے جواب کی کنجی تلاش کرتا ہے۔ اس طریقے سے اسکا فکر تصور سے وجود کی طرف آجاتا ہے۔ تصور یا خدا خیر مطلق ہے۔ خیر خیر کو پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتی۔ خدا زندگی ہے اور زندگی ضرور زندگی کو پیدا کرے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ خدا خلق کرے، تصور کے لیے لازمی ہے کہ نئے نئے طریقوں سے صورت پذیر ہو۔

چونکہ صرف تصور ہی حقیقی وجود رکھتا ہے اس لیے اس سے علاوہ اور اس سے خارج سوائے عدم وجود یا نیستی کے اور کیا ہوسکتا ہے۔ تصور جیسی برترین حقیقت رکھتا ہے اسی طرح برترین فعلیت بھی رکھتا ہے۔ یہ ایسی ہستی ہے کہ اس سے نیستی بھی بہرہ اندوز ہوتی ہے، اس لحاظ سے تصور نیستی کے لیے ایک خالق ایک علت ایک ارادہ یا ایک صورت آفریں اصل بن جاتا ہے۔ اس طرح نیستی بھی ہستی کی صورت اختیار کرلیتی ہے اور تصور کے وجود مطلق سے اسکو بھی حصہ ملجاتا ہے۔ نیستی یا عدم سب سے پہلا مادہ ہے جسمیں سے تصور اپنی صورت کے مطابق، جیسی کامل مرئی دنیا ممکن ہے وضع کرتا ہے، یا جیسے افلاطون کے اتباع نے کہا ہے کہ وہ مادہ ہوجاتا ہے۔ افلاطون یا تصوریت کے لیے مادہ کوئی جسمانی چیز نہیں، مادہ ایسی چیز ہے جو صرف تصور کے صورت آفریں عمل سے جسم بن سکتا ہے۔ جسم ایک معین، محدود، متصف و قابل التفات شے ہے۔ باقی مادہ، اُن صور سے الگ جو تصور اس پر مرتسم کرتا ہے، بجائے خود عدم تعین کا نام ہے۔ وہ تمام ایجابی خواص سے معرا ہے اور اسی لیے اسکو کسی ایجابی حد سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا

کیونکہ ہر حد کا کام محدود و متعین کرنا ہے۔ مادہ ناقابل تعین و ناقابل ادراک اور بالکل بے صورت ہے۔ اگرچہ وہ خود غیر معین بے صورت اور ناقابل ادراک ہے، لیکن تصور کے صورت آفریں عمل سے وہ ہر قسم کی ممکن صورت اور تعین کو قبول کر سکتا ہے، اور تمام اشیائے محسوسہ کا منبع بن سکتا ہے۔ مادہ ہم معنی ہے فضا یا مکان کے جو اجسام سے پُر ہے۔ مادہ خدا کی مخلوق اور تصور کی پیداوار نہیں، کیونکہ (۱) ہستی سے نیستی پیدا نہیں ہو سکتی اور مادہ نیستی ہے تخلیق ایک عمل ہے اور ہر عمل کے لیے کسی معمول کا ہونا ضروری ہے جس پر عمل طاری ہو۔ اس لیے فعلیت الٰہی کے لیے مادے کا پہلے سے موجود ہونا لازمی ہے فعلیت الٰہی اسکو خلق نہیں کرتی۔ مادہ تصور کی تخلیقی فعلیت کے لیے ایک لازمی شرط ہے اس لیے خدا کی طرح یہ بھی ازلی ہے۔ مادے کی ازلیت سے تصور کی عظمت کم نہیں ہوتی۔ تصور باوجود اسکے برترین ہستی باقی رہتا ہے اور مادے کی ازلی ہستی ازلی نیستی کے برابر ہے۔

گو مادۂ قدیم تصور کو محدود نہیں کر سکتا کیونکہ تصور مطلق ہے، تاہم وہ کائنات میں اسکے عمل کو ضرور محدود کر دیتا ہے۔ مادہ تصور کے عمل کے لیے ضروری شرط ہے اور ایک ازلی رکاوٹ بھی یہ تخلیقی تصور کے لیے ایک لازمی معاون بھی ہے اور ناقابل توفیق مخالف بھی۔ یہ درست ہے کہ مادہ منفعل ہے لیکن اس انفعال کے معنی مطلق عدم مداخلت کے نہیں۔ اسکی معاونت مزاحمت ہے۔ چونکہ مادہ بے صورت اور غیر محدود ہے اس لیے یہ صورت اور تحدید اور اس تکمیل و جلا کا دشمن ہے جو صناع ازلی اس کو دینا چاہتا ہے۔ یہی مزاحمت جمود، وزن ناموزونی، بدشکلی اور بدعقلی میں ظہور پذیر ہوتی ہے یہ نیستی ہے یا یوں کہو کہ ہستی کا دائمی سلب ہے اس لیے ہر ایجابی ثابت اور غیر متغیر چیز کا مخالف ہے، اور ہر وقت خدا کی صنعت کو بگاڑنے کے درپے ہے۔ اشیا کے نقص کا یہی سب سے پہلا سبب ہے طبیعی اور اخلاقی نقص اور شر اسی کی وجہ سے ہے۔ اشیاء کی بے ثباتی، دائمی تغیر اور دنیا میں جتنی بے یقینی اور فنا پذیری ہے سب کا باعث یہی ہے۔

تصور یا مبدء پدری اور مادہ یا مبدء مادری کے اتحاد سے عالم پیدا ہوتا ہے، جو غیر مرئی الوہیت کا اکلوتا بیٹا اور اسکی شبیہ ہے۔ عالم وہ مرئی خدا ہے جسکا اضافی کمال ہیں اسکے باپ کی یاد دلاتا ہے۔ یہ ایک زندہ حیوان کی طرح ہے جو حتی الوسع بے کم وکاست سرمدی وتصوری حیوان کی صورت کو پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کائنات (۱) ایک جسم رکھتی۔ جسکی عنان جبر و تقدیر کے ہاتھ میں ہے۔ (۲) یہ مقصد و معنی۔ یعنی ایک ایسی غایت رکھتی ہے جس کے لیے بنائی گئی اور ایک انجام جسکے لیے یہ کوشاں ہے۔ اور (۳) ایک روح رکھتی ہے جو ایک پراسرار شیرازہ ہے، جس سے کائنات کی متضاد اصلیں متحد ہوتی ہیں جسکا کام یہ ہے کہ مادی دنیا کو تصور کے زیر نگیں رکھے اور تقدیر بے غایت کو عقل کے ماتحت لائے اور خالق کے مقصد آخریں کے موافق بنائے۔ کائنات کا جسم ایک کرے کی صورت ہے جو حسین ترین صورت ہے اور دنیا کو اسکی عقلی مثال یا نمونے کی صحیح ترین شبیہ بناتی ہے۔ یہ اپنے محور پر گردش کرتی ہے اس لیے متواتر اپنی طرف واپس آتی ہے۔ لہذا اسکی حرکت کامل ترین ہے جو تمام حرکات میں تصور کے ازلی سکون سے زیادہ موافق ہے اور اس کی تغیر ناپذیری کو بہترین طریقے سے ظاہر کرتی ہے یہ کامل ہے اور پیری بیماری سے مصئون ہے۔ یہ قدرت کی تمام قوتوں پر حاوی ہے اور اسکے باہر کوئی چیز نہیں جو اسکو نقصان پہنچا سکے یا اسے فنا کرسکے۔ خلق کرنے والے تصور کی طرح کائنات سرمدی نہیں ہوسکتی، لیکن جہاں تک ممکن ہوسکتا ہے خدا اسکو سرمدی بناتا ہے، اس طرح سے کہ وہ نامحدود وقت کی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات کی روح یعنی وہ مقصد جو اسکی تنظیم سے نمایاں ہے یا اسکی علت غائی تصور خیر کا کامل ترین تشخص یا تحقق ہے۔ دنیا کی روح میں عدد پر مشتمل ہے جو ہیو لانی مادے کو توافق و تناسب کے تحت میں لاتا ہے۔

سالماتی مادیت ہر قسم کے علل غائی کی تردید کرتی ہے اس لیے وہ

اس خیال کی مخالف ہے کہ دنیا کوئی مقصد و معنی رکھتی ہے یا یہ کہ کسی تصور کا تحقق کر رہی ہے ۔ فلاطونی تصوریت انکساگوراس کے نفس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرتی ہے اور دنیا کی تکوین کی توجیہہ تمام تر مقصدی نقطۂ نظر سے کرتی ہے ۔ یہ علل طبیعی کی ہستی کو تسلیم کرتی ہے، لیکن انھیں علل غائی کے تحت میں لے آتی ہے، گویا طبیعی اسباب موخر الذکر کے لیے غیر ارادی اسباب و آلات ہیں ۔ افلاطون عناصر کے بارے میں ایمپڈوکلیز کا مقلد ہے، مگر مقصدیت سے انکی توجیہہ کرتا ہے ۔ مثلاً آگ کو بینائی کا ذریعہ قرار دیتا ہے اور مٹی کو ادراک لمسی کا ۔ دو اور عنصروں کی ضرورت ہے جو ان دو انتہاؤں کے مابین توسط کا کام دیں یعنی کل چار، کیونکہ چار کا عدد جسمانیت کا نمائندہ ہے ۔ افلاطون جو تمام سچے فیثاغورثیوں کی طرح سب باتوں سے زیادہ ہندسی ہے مادہ اور امتداد کو ایک سمجھتا ہے، اسلیے وہ ایلیائیوں کی طرح مجبور ہے کہ خلا کا انکار کرے جو دیمقراطیس کے خیال کے موافق مادے کے ساتھ پائی جاتی ہے ۔ چونکہ مادہ اور مکان ہم معنی ہیں اور مکان ہر جگہ یکساں ہے اسلیے اسکے جواہر ترکیبی متجانس نہیں جیسے انکساگوراس کا خیال تھا ۔ اگر ان کے مشمولات سے الگ مکانات پر غور کریں تو وہ صرف ظاہری صورت و شکل میں مختلف ہیں ۔ افلاطون جو عام طور پر فیثاغورث کی پیروی کرتا ہے اس مسئلے میں غیر ارادی طور پر لیوسپس اور دیمقراطیس سے متفق ہو گیا ہے ۔ مادے کو مختلف شکلوں کے ہم جنس ذرات میں تقسیم کرتا ہے ۔ یہ شکلیں سالمات کی صورت کی طرح اتفاقی نہیں، ان میں تصور، غایت اور الٰہی ارادہ پایا جاتا ہے ۔ ٹھوس عنصر مکعبوں سے بنا ہوا ہے، پانی بست پہلو سے اور ایتھر ہشت پہلو مثمن سے ۔

مادۂ اولی کو اسکی ساخت آخریں کے لحاظ سے وضع کرنے کے بعد معمار الٰہی نے ستاروں کو خلق کیا پہلے ثوابت کو پھر سیاروں کو اور پھر زمین کو بنایا ۔ یہ تمام ہستیاں خدا کی مخلوق اور اس لیے اپنی ذات کے لحاظ سے فانی ہیں، لیکن خالق کی نیکی نے ان کو بقا مرحمت فرمائی ۔ اسکے

حکم سے ان خداؤں، خصوصاً زمین نے جو سب سے زیادہ معزز ہے، مرتب اور عضوی ہستیاں پیدا کیں۔ جن میں سب سے اعلےٰ انسان ہے جو اشرف المخلوقات ہے اور جسکی خاطر اس زمین کی تمام اشیاء پیدا کی گئیں۔ پودے اس لیئے پیدا کیئے گئے کہ اسکی غذا کا کام دیں جانور اسلئے بنائے گئے کہ تنزل یافتہ انسانی روحوں کا مسکن بن سکیں۔ عورت بھی مرد کے تنزل کی ایک صورت ہے جو زمین کا سب سے پہلا بیٹا ہے۔ انسان عالم اکبر کا خلاصہ ہے، اسکی روح میں عقل ودیعت کی جاتی ہے، اور پھر اسے ایک جسم میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اسکے جسم میں ہر چیز ایک معین ترتیب کے مطابق اور ایک عقلی مقصد کے موافق ہے۔ سر عقل کا مقام ہے اور اسی لیئے گول ہے کیونکہ تمام کامل چیزوں کے لیئے مدوّر صورت ہی موزوں ترین ہے، سر کو جسم کی چوٹی پر اس لیئے رکھا گیا ہے کہ وہ تمام نظام عضوی کی رہنمائی کر سکے۔ جسم میں ٹانگیں نقل مکان کے لیئے ہیں اور بازو اشیاء کو تھامنے کے لیئے۔ سینہ جذبات شریفہ کا مقام ہے، سینے کو سر سے نیچے رکھنے میں یہ مصلحت ہے کہ یہ جذبات، عقل کے محکوم رہیں، اور سر و سینہ کے درمیان گردن اس لیئے رکھ دی ہے کہ عقل و جذبات ایک دوسرے سے ملکر ایک نہ ہو جائیں۔ اشتہاآت کثیفہ پیٹ میں رہتی ہیں اور پردہ شکم کے ذریعے سے ان کو جذبات شریفہ سے الگ کر دیا گیا ہے۔ ان کو عقل اور شریفہ جذبات کے زیر حکومت رکھنے کے لیئے فطرت نے اس مقام پر جگر کو لا رکھا ہے جو نہایت صاف و روشن عضو ہے اور آئینے سے مشابہ ہے تاکہ خیالات اس میں منعکس ہو سکیں۔ یہ کڑوے اور میٹھے جواہر سے مرکب ہے۔ تلخ جواہر کے ذریعے سے بے ڈھنگی خواہشات کو روکتا ہے اور جب خواہشات عقل کے مطابق ہوں تو شیریں جواہر کو واگزار کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ غیب دانی کی قوت بھی حاصل کر لیتا ہے۔ آنتوں کے اتنے لمبے ہونے کا ایک اخلاقی سبب ہے وہ یہ کہ خوراک جسم سے بہت جلدی نہیں گزر سکتی اور روح میں متواتر اور غیر معتدل طور پر خواہش غذا

پیدا نہیں ہوتی۔ اگر آنتوں میں اتنی پیچیدگی اور طوالت نہ ہو تو خواہش غذا عشق عقل کو فنا کردے اور ضمیر کا گلا گھونٹ دے غرض افلاطون کے نزدیک جسم انسانی تہذیب و تربیت کا گھر ہے جو روح کی اخلاقی تکمیل کیلئے بنایا اور ترتیب دیا گیا ہے۔

انسانی روح دنیا کی روح کی طرح جس سے وہ نکلتی ہے فانی اور غیر فانی عناصر پر مشتمل ہے۔ دونوں قسم کے عناصر اس میں متحد ہیں، یہ دو عنصر تصور اور مادہ ہیں اور روح ان کے مابین نسبت کا نام ہے۔ فہم یا عقل اسکا غیر فانی حصہ ہے۔ حسیت فانی جزو ہے کیونکہ وہ جسمانیت پر منحصر ہے، ارادہ قوت یا دلیری ان دونوں کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اور یہی خاص معنی میں روح اور اسکی انفرادیت ہے۔ روح عقلی کا بقا نتیجہ ہے (۱) اسکے بسیط ہونے کا، جسکی وجہ سے اسکی تجزیہی تحلیل ناممکن ہے (۲) نیز خالق کی نیکی کا (۳) اور اس امر کا کہ یہ اصل حیات ہے اور ہستی سے نیستی کے طرف عبور ناممکن ہے۔ عقلی روح کی بقا اور بھی کئی طریقوں سے ثابت ہو سکتی ہے۔ مثلاً فلسفی میں جسم اور اسکی زنجیروں سے آزاد ہونے کی خواہش اور دنیائے عقل سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے کی آرزو سے، یا اس امر سے کہ زندگی ہمیشہ اور ہر جگہ موت کو پیدا کرتی ہے اور ہر موت ایک نئی زندگی کا پیش خیمہ ہوتی ہے علیٰ ہذا روح کی ہستی ماقبل سے جو تناسخ کے مسئلہ سے ثابت ہوتی ہے (اگر روح جسم سے پہلے موجود تھی تو کیا وجہ ہے کہ وہ جسم کے اختلال کے بعد زندہ نہ رہے) نیز روح اور تصورات کے باہمی تعلق سے (تصورات روح میں مفہوم ہوتے ہیں تو اس سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ روح تصورات کی ہم جنس یعنی غیر فانی ہے) اور سب سے آخر روح عقلی کا بقا اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ جسم پر متصرف ہے اگر بعض فیثاغورثیوں کے خیال کے مطابق روح وظائف جسمانی کا ماحصل ہو تو اسکا جسم پر تصرف ناممکن ہوگا، بقا صرف عقل کا حق ہے۔ ...... اسکی مدعی نہیں ہوسکتی اور خود ارادہ جہاں تک وہ عضویت سے وابستہ ہے اس سے بہرہ اندوز

نہیں ہو سکتا۔
مسئلۂ روح جہاں تک کہ اسکا تعلق طبیعات سے ہے کامل تیقن کے ساتھ حل نہیں ہو سکتا کیونکہ آتی جاتی چیزوں کا کوئی علم مرتب نہیں ہو سکتا۔ یقینی علم صرف تصورات کا علم ہے کیونکہ صرف تصورات ہی سرمدی اور واجب الوجود ہیں۔ باقی طبیعیات کی دنیا میں ہمیں ظن یا تغلیب پر ہی قناعت کرنی پڑتی ہے۔ چونکہ یہاں علم ناممکن ہوتا ہے اس لیئے مجبوراً ایمان سے کام لینا پڑتا ہے۔

۳- خیر برتّرین

فطرت کا مقصد انسان ہے اور انسان کا مقصد تصور۔ افلاطون ایک پکّے اہل تصور کی حیثیت سے انُستھنیز اور کلبہ کی طرح لذت کو نہیں بلکہ خدا سے انسان کی مماثلت کامل کو خیر برترین کہتا ہے۔ چونکہ خدا حقیقی خیر اور عدل مطلق ہے اسلیئے ہم عدل ہی میں اس سے مشابہت پیدا کرسکتے ہیں۔ افلاطون سقراط کی زبان سے کہتا ہے کہ نقائص کا بالکل ناپید ہو جانا ناممکن ہے، کیونکہ خیر کے مقابل اور مخالف ضرور کوئی نہ کوئی شئے باقی رہے گی۔ آسمان میں خداؤں کے درمیان بدیوں کو جگہ نہیں ملتی اس لئے وہ لازمی طور پر کرۂ زمین اور فطرت فانی کے گرد طواف کرتی ہیں، اس لئے ہم کو جلد از جلد زمین چھوڑ کر آسمان کی طرف پرواز کرنا چاہیئے۔ زمین سے دور پرواز کر جانا ممکن حد تک خدا کے مماثل ہوتا ہے۔ خدا کسی معنی میں غیر حق نہیں وہ کامل راستی اور عدل ہے۔ ہم میں سے جو سب سے زیادہ راستی شعار ہے وہ سب سے زیادہ خدا سے مماثل ہے۔ عدل بنیادی خیر اور تینوں روحوں کے فضائل کی ماں ہے۔ فکر کی درستی عقل کا عدل ہے، ارادے کا عدل شجاعت ہے اور حسیّت کا عدل پرہیزگاری ہے، عقل ذہن کا عدل ہے، شجاعت دل کا، اور پرہیزگاری حواس کا۔ جہاں تک ہمارا خدا سے تعلق ہے تقویٰ اسکا عدل ہے۔
انسان کی تعلیم و تربیت حصول عدل اور اسکے واسطے سے خدا سے مماثل

ہونے کے لیے ہونی چاہئے۔ یہ فضیلت انسان کو کبھی تنہائی و تجرد میں حاصل نہیں ہو سکتی۔ عدل جو اشیاء کا مقصد آخریں ہے جماعتی انسان یا بالفاظ دیگر مملکت میں حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون کی تصوری مملکت بھی فرد کی طرح تین حصوں یا جداگانہ جماعتوں پر مشتمل ہے (۱) فلسفی جو واضعانِ آئین اور ارباب بست و کشاد ہیں، مملکت کا سر اور اسکی عقل یا حکمراں جماعت ہیں (۲) سپاہی یا جنگجو جماعت مملکت کا دل ہے۔ (۳) تاجر، صناع، اہل حرفہ، اہل زراعت اور غلام یا نوکر چاکر لوگ جسمی روح کے قائم مقام ہیں جو جسم انسانی کے حصص زیریں تک محدود ہے۔ عقل حاکم جماعت کا حصہ ہے، اور شجاعت سپاہیانہ جماعت کا۔ باقی مزدور تاجر اور خدمتگار جماعتوں کا فرض ہے کہ وہ دونوں اونچی جماعتوں کی اطاعت کریں جو ان کے لئے سوچتی اور جانبازی کرتی ہیں۔ جزئی اغراض کو وسیع تر اغراض کے ماتحت کر دینا چاہیے، کنبے کو اغراض مملکت میں جذب ہونا چاہیئے تا مملکت بڑے پیمانہ پر ایک فرد یا حقیقی وحدت بن سکے۔ مملکت ایک بہت بڑا کنبہ ہے اور تمام بچے اسی کی اولاد ہیں۔ بچوں کی تعلیم و تربیت بھی اسی کا کام ہے۔ تین برس تک بچے کی تربیت صرف یہی ہے کہ اس کی جسمانی پرورش کا خیال کیا جائے، تین برس سے چھ برس تک قصص و حکایات کے ذریعہ سے اسکی اخلاقی تربیت ہو، سات برس سے دس برس کی عمر تک جمناسٹک سکھلائی جائے۔ گیارہ سے تیرہ تک لکھنا پڑھنا۔ چودہ سے سولہ تک شاعری اور موسیقی۔ سولہ سے اٹھارہ تک ریاضیات۔ اٹھارہ سے بیس تک فوجی مشق جب بیس برس کی عمر ہو جائے تو مملکت ان نوجوانوں میں سے کچھ کو فوجی زندگی کے لیئے اور کچھ کو انتظام سلطنت کے لیئے منتخب کرتی ہے۔ پھر تیس برس کی عمر تک موخرالذکر طبقہ مختلف علوم کا ایک جامع مطالعہ کرتا ہے۔ تیس برس کی عمر میں ایک دوسرا انتخاب عمل میں آتا ہے۔ اس میں جو لوگ کوئی خاص امتیاز نہ رکھتے ہوں ان کو انتظام سلطنت میں دوسرے درجہ کے عہدوں پر رکھا جاتا ہے،

اور خاص قابلیت رکھنے والے فلسفہ و منطق کا مطالعہ جاری رکھتے ہیں، جو آخر کار اخلاقیات کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ لوگ جب خیر برترین کے رموز سے آشنا ہو جائیں تو مملکت کے نہایت بلند اور اہم فرائض کی انجام دہی کے لائق ہو جاتے ہیں۔ مملکت گویا ایک وسیع تربیت گاہ ہے، جس کا فرض یہ ہے کہ دنیا میں خیر اور عدل کو وجود میں لائے۔ فن بہ حیثیت فن مملکت کے لیے پسندیدہ نہیں اور صرف اسی حد تک روا ہے جہاں تک کہ وہ تربیت کا ذریعہ بن سکے اور حصول بہبود میں مدد دے سکے۔

یہ نتائج جو نہایت درجہ متصورانہ ہیں ہمیں افلاطون کی الٰہیات کی طرف واپس لے آتے ہیں۔ حقیقت اشیاء محسوسات یا مظاہر کا حصہ نہیں بلکہ تصورات اور ان مثل کا حصہ ہے، جن کی نقل ان اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ ان تصورات و مثل کا ادراک صرف عقل سے ہو سکتا ہے، جو محل اعراض اور خود ذات ہے۔ مظاہر یا حادثات میں صرف اتنی ہی حقیقت ہے جتنی ان کو اس تصوری مثال سے ملی ہے جس کے وہ نقش ہیں۔ حادث کائنات میں جو رتبہ سورج کو حاصل ہے، وہی رتبہ غیر مرئی حقائق کی دنیا میں خیر مطلق کا ہے، جو سب سے اعلےٰ تصور ہے، اور تمام ہستی کی علت اولیٰ اور علت غائی ہے۔ گویا یہ تصور ہستی سے بھی بالاتر ہے جسکو وہ نظری ضو فشانی سے پیدا کرتا ہے

اس قسم کی الٰہیات کا نام ہم وحدیت خیر رکھ سکتے ہیں۔ یہ فلسفہ بلا شبہ فلسفیانہ دل و دماغ کی بلند ترین اور خالص ترین پیداوار ہے۔ ممکن ہے کہ اور لوگ اس سے دور نکل گئے ہوں مگر ابھی تک کسی کو اس پر تفوق حاصل نہیں ہوا۔ کانٹ بھی جو مظاہر کی ہستی کو حقیقی نہیں سمجھتا اور انھیں حس و عقل کا نتیجہ خیال کرتا ہے اور عقل عملی کو فکر نظری کا اور خیر کو سچائی کا معیار خیال کرتا ہے حقیقت میں شاعرانہ عنصر سے معرا کر کے افلاطون ہی کے خیال کو دہراتا ہے۔ علوم جدیدہ اسمیتی ہیں مگر موجودیت کو بھی اضافی طور پر صحیح سمجھتے ہیں۔ سائنس کا اصلی مقصد امور جزئیہ کے نوعی قانون تک پہنچنا اور عمومی اور کلی حقائق کا حاصل کرنا ہے ایک ماہر النفسیات جب زید و خالد کا

مقابلہ کرتا ہے تو اسکی اصلی غرض انسان کا علم حاصل کرنا ہے۔ ایک ماہرطبعیات جو درخت سے گرتے ہوئے سیب میں ہوا میں اڑتے ہوئے برف کے گالوں میں یا ڈوبتے ہوئے سیلاب یخ میں دلچسپی لیتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ یہ حادثات جزئیہ اسکے نظریۂ وزن کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ ایک موجودہ سائنس داں افلاطون کی طرح حادثات کو تغیر پذیر اور ان کے قانون کو ثابت خیال کرتا ہے لہذا جزئیات کی نسبت زیادہ حقیقی سمجھتا ہے۔ غلطی اس بات میں نہیں کہ کلی کو جزئی سے اعلےٰ خیال کیا جائے بلکہ اس بات میں ہے کہ دونوں کو الہیاتی طور پر علحدہ کر کے جنس یا نوع کو ایک فوقانی ہستی بنا دیا جائے ایک کو دوسرے پر فائق سمجھنا غلط نہیں بلکہ ان کو علحدہ اور ناقابل موافقت اصلیں قرار دینا غلط ہے۔ بذات خود نوع اور اسی کا فرد جس میں وہ حقیقت ہوئی ہے، قانون اور اسکا حادثہ جس پر وہ عاید ہوا ہے ایک ہی واحد حقیقت کے دو پہلو ہیں جن کو مختلف نقاط نظر سے دیکھا گیا ہے۔ مشاہدہ اور استدلال ایک ہی راستہ کی دو منزلیں ہیں۔ طبیعات عضویات تشریح وغیرہ جو محض عقل خالص کا نتیجہ ہوں ناقابل ادراک ہیں۔ کلی صرف جزئی سے مشتق ہوسکتی ہے کیونکہ اسکے علاوہ اسکا کوئی مقام نہیں۔ افلاطون کا اس مغالطے سے نہ بچ سکنا کہ تصور ایک علحدہ اور فایق ہستی رکھتا ہے کسی حد تک اس زمانے کے فلسفیانہ مصطلحات کے ناقص ہونے پر مبنی ہے۔ اگر وہ صورت، نوع، مثال وغیرہ کی جگہ قانون کا لفظ استعمال کرتا جس سے علوم جدیدہ بہت اچھی طرح آشنا ہو گئے ہیں، تو وہ آسانی سے اس علحدگی کے مغالطے میں نہ پڑتا۔ مگر صرف مصطلحات ہی اسکی گمراہی کا باعث نہیں بلکہ اسکی شاعر طبعی نے بھی اسکے فلسفے میں تصورات کو ایک وجود بخش دیا۔ ارسطو نے مناظرے کے جوش میں اور افلاطون کے نادان پیرووں نے اپنی بے عقلی سے استاد کی موجودیت میں مبالغہ کیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ موجودیت اس میں پائی ضرور جاتی ہے، اور اسکے نتائج بھی بالکل واضح ہیں۔ تصور خود حقیقی ہے اسکو اور زیادہ حقیقی یا تحقق پذیر ہونے کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے کائنات کی زندگی میں

کوئی وجہ حیات باقی نہیں رہتی۔ اسکی زندگی تصور کی وجود آرائی نہیں بلکہ ایک خدا کا اپنے مرتبہ سے گرنا ہے۔ تکوین کیا ہے، تصور کے جام لبریز کے چھلکنے سے مئے حیات اِدھر اُدھر گرتی ہے، اور اس طرح ہستی روحانی نگرد فہم کی تخلیق ہوتی ہے۔ جو ہستی تصور سے پیدا ہوئی ہے وہ اسکے مشابہ ہونی چاہئے جیسے بچے کی صورت ماں سے ملتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہستی اور نفس ہستی (فکر) ایک ہی چیز ہیں۔ کائنات کی یہ توجیہ جو سچ پوچھو تو محض ایک تمثیل ہے شاید کافی ہوتی بشرطیکہ دنیا واقعی خالص روحوں کی سوسائٹی اور خیر و عدل و کمال کا مسکن ہوتی ہے لیکن حقیقت میں دنیا ہستی وعدم روحانیت وجسمانیت خیر و شر کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ حادثات کا یہ دوسرا عنصر ترکیبی یعنی عدم کہاں سے آیا۔ اسکا تصور سے پیدا ہونا ممکن ہے۔ تصور تو صرف ہستی، عقل، اور خیر ہی پیدا کرسکتا ہے۔ لہذا ایک دوسری اصل نے جو تصور کی طرح سرمدی ہے کائنات کی تخلیق میں حصہ لیا ہے اس طرح وحدیت خیر تصور اور مادہ کی ثنویت بن جاتی ہے۔ مادے کے ساتھ ملنے سے تصور اور اسکی آفریدہ عقل نمی، بے مایہ اور گندی ہوجاتی ہے۔ ضرور ہے کہ عقل مادے کو اپنا ازلی دشمن سمجھے۔ کیونکہ اسی سے اس میں کمی واقع ہوتی ہے اور یہی تمام نقائص اور بدیوں کی جڑ ہے۔ نفس قدرتی طور پر جسم سے آزاد ہونا چاہئے گا جس نے اسکو پابزنجیر کر رکھا ہے، اور دنیائے مرئی سے جو ایک قیدخانہ اور مقام سزا ہے رہائی چاہے گا۔ سیاسیات کا وہ منصورانہ اور پادر ہوا نظام جو فطرت کو ایک تجریدی مبدء واصل پر قربان کردیتا ہے اور رہبانیت یا مادے سے خوف و نفرت جو نو افلاطونیوں اہل معرفت اور کیتھولک فرقے میں بھی پائی جاتی ہے، یہ تمام باتیں ایک ایسے خیال کے منطقی نتائج ہیں جو تصور کو ایک حقیقی وجود سمجھتا ہے۔

اسپوسیپس نے جو، ۳۴۷ ق۔ م سے ۳۳۹ ق۔ م تک افلاطون کا جانشین رہا، معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ وحدت اور کثرت تصور اور مادہ کو کسی ایسی جوہری اصل کے ذریعے سے متحد کیا جائے

جوان دونوں کو اپنے اندر لے لے۔ اس نے خروج، وخود افشانی ارتقا و تسلسل کے فیثا غورثی خیال پر بہت زور دیا ہے۔ یہی باتیں نوافلاطونیت کی اساس ہیں۔ افلاطون کی مخالفت میں اس نے یہ تعلیم دی کہ کمال اصلی و تجریدی وحدت میں نہیں، بلکہ ارتقا اور امتیاز یافتہ مرتب وحدت میں پایا جاتا ہے اپنے فرقے کا سرگروہ ہونے کی حیثیت سے اور افلاطون سے ایک گہری عقیدت رکھنے کے باعث وہ اپنے استاد کے فلسفہ پر غیرجانبدارانہ تنقید نہ کرسکا۔ یہی بات زینو کریٹز پولیمو کریٹیز اور کرینٹر کے متعلق بھی صحیح ہے جن کے بعد ارسیلاس ارتیابی آتا ہے۔ یہ افلاطون کے ممتاز ترین شاگرد ارسطو ہی کا کام تھا کہ وہ جوہری روحانیت کے نقطۂ نظر سے اشراقی تصوریت کی تنقید بھی کرے اور اصلاح بھی اور ایک دوسرے عظیم الشان مذہب کا بانی ہو۔

۱۷۔ ارسطو

ارسطو ۳۸۵ ق م میں استاجرا میں پیدا ہوا جو کوہ اتھوس کے قریب ہے۔ اسکا باپ جسکا نام نکو میکس تھا مقدنیہ کے بادشاہ افنٹاس کا طبیب تھا اور طبیبوں ہی کے خاندان سے تھا۔ حکمائے ایجابیین اور تجربیین کا خون اسکی رگوں میں رواں تھا۔ ۳۶۷ ق م میں اتھنیا میں اسکی تعلیم شروع ہوئی، جہاں پہلے اس نے افلاطون جیسے مسلم الثبوت استاد کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا اور بعد میں اسکا ایک کامیاب مد مقابل بن گیا۔ ۳۴۳ ق م سے ۳۴۰ تک وہ سکندر اعظم کا استاد رہا ارسطو کے لیئے یہ تعلق بہت فائدہ مند ثابت ہوا، اسی ذریعے سے حکمت اندوزی کے لیئے اس نے بہت بڑا ذخیرہ اشیاء مختلفہ کا جمع کیا اور بڑی حد تک اسی وجہ سے حکمت طبعی کا بانی بن گیا۔ ۳۳۴ میں لاسیم کی مشی گاہ میں اس نے اپنے فلسفے کا درس شروع کیا جسکی بنا پر اس کے مذہب کا نام مشائیت اور اسکے پیروؤں کا نام مشائین ہوگیا۔ سکندر کی وفات کے بعد اس پر مقدونیت اور دہریت کا الزام لگا

اور وہ جزیرۂ یوبیا میں شہر کلکس میں بھیجدیا گیا جہاں اس نے ۳۲۲ میں انتقال کیا۔

تصانیف جو ارسطو کے نام کے ساتھ منسوب ہیں خود اسکی اپنی تقسیم کے مطابق زمانۂ قدیم کے تقریباً تمام علوم سے بحث کرتی ہیں یعنی علوم نظریہ سے جن کا مقصد صداقت ہے (ریاضیات۔ طبیعیات الٰہیات یا فلسفۂ اولےٰ) علوم عملیہ سے جو مفید سے بحث کرتے ہیں (اخلاقیات سیاسیات وغیرہ) اور علوم شعریہ سے جن کا مقصد حسن ہے (Categories) باقی مقولات (De interpretatioue) تعبیر اور دو کتابیں موسوم بہ تحلیلات (Analyties) اور مضامین (Topies) نے جن کو ایک ہی عنوان (علوم۔ م) آلی، کے ماتحت یکجا کیا گیا ہے ارسطو کو منطق کا حقیقی بانی بنادیا ہے۔ یہ درست ہے کہ منطق کے تمام اصول سب سے پہلے اسی کے ذہن میں نہیں آئے ایلیائیوں سوفسطائیوں اور سقراطیوں کے مباحث سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح فکر کو رفتہ رفتہ ان اعمال ذہنی کا شعور ہوتا گیا جن کو وہ پہلے غیر شعوری طور پر استعمال کرتا تھا۔ اس طرح ابتدائی اصول متعارفہ مثلاً اصول اجتماع نقیضین اصول دلیل کتفی اصول اخراج حد اوسط اصول "المقال فی کل شیٔ" اور بلاشبہ قیاس کے مخصوص قوانین وضع ہو گئے تھے۔ لیکن ان عناصر کو مرتب کرنے کے لیئے ارسطو کے سے دماغ کی ضرورت تھی تاکہ ان کو مکمل کرے اور ان کو منطق قیاسی کے نظام میں منضبط کردے جو اسکے لیئے سب سے زیادہ باعث شہرت ہے۔ مادی اور طبیعی علوم اسکی مفصلۂ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں۔ کتاب طبیعیات (Physics) کتاب کون وفساد (De generationeet Corruptione) جویات (Meteorology) کتاب الحیوان (De Anima) تاریخ حیوانات، رسائل متعلق اجزاء حیوانات Treatises on the parts of Animals ارتقاء حیوانات (On the progression of Animals) د توالد حیوانات (on the Generation of Animals) وغیرہ باقی خاص فلسفہ کے

مسائل پر اصول اولیہ کی متعدد تصانیف میں بحث کی گئی ہے جن کو چودہ کتابوں کی ایک ہی تصنیف میں یکجا کر کے، طبیعیات کی تصانیف کے بعد میں رکھا ہے، اسی وجہ سے اسکا نام مابعد الطبیعیات ہوگیا۔ اور اسی وقت سے یہی نام خاص فلسفہ کے لیئے مستعمل ہے گو ارسطو خود اس نام سے ناآشنا تھا نکومیکین اخلاقیات وغیرہ اور سیاسیات کی آٹھ کتابوں میں اخلاق و سیاسیات سے بحث کی گئی ہے۔ خطابت اور شاعری کے مسائل انھیں ناموں کی کتابوں میں درج ہیں۔ اگر سب کو یکجا کر کے دیکھیں تو ارسطو کی تصانیف گویا چوتھی صدی قبل مسیح کے تمام علوم کی قاموس ہیں۔ ارسطو نے فلسفے کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ کلیات کا علم ہے۔ ہر حقیقی سائنس ایک ایسے عام نظرئے تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے جو کل پر حاوی ہو۔ باقی خاص خاص علوم گویا جزئی فلسفے بھی ہیں اور امور زیر بحث کے ایک یا زیادہ مجموعوں کے متعلق عمومی نظرئے بھی۔ عام ترین فلسفہ ان تمام نظریوں کا خلاصہ اور انکی مرتب شکل ہے۔ بخلاف اسکے خاص فلسفہ یا علم اولی ایک علحدہ سائنس ہے، جو دیگر علوم یا ثانوی فلسفوں سے مربوط ہے۔ اسکا خاص موضوع وجود مطلق، یا خدا پر غور کرنا ہے۔ یہ ایک ایسا علم کلی ہے جو تمام مخصوص اور جزئی علوم پر حاوی ہے، کیونکہ اسکا موضوع یعنی خدا تمام علوم کے اصول کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور تمام موجودات کے علل اولیہ اس کے اندر موجود ہیں۔

سوفسطائی اور متشککین امکان علم کے منکر تھے، مگر ارسطو کے ذہن میں اسکے متعلق کوئی شک نہیں تھا۔ صرف انسان ہی ایسی ہستی ہے جسکو عقل فعال یعنی خدا سے حصہ ملا ہے اور اسی ذریعے سے اسے مطلق کا علم حاصل ہوتا ہے۔ صرف انسان ہی کو نطق کی نعمت عطا ہوئی ہے۔ زبان کے ذریعے سے ہم اشیاء کو اسی طرح موسوم کرتے ہیں جس طرح وہ ہمیں مفہوم ہوتی ہیں اور عقل کے ذریعے سے وہ ہمارے فہم میں ایسی ہی آتی ہیں جیسی کہ وہ ہیں۔ اشیاء کو موسوم کرنے کے عام طریقے یا اجزاء کلام (مقولات زبان و نحو) ان مختلف صورتوں کے موافق ہیں جن کے مطابق ہم انھیں فہم میں لاتے ہیں یعنی مقولات فہم

(جوہر، کم، کیف اضافت، مکان، زمان، وضع، عرض، فعل، انفعال)
یہ مقولاتِ فہم خود اشیاء کے واقعی احوال وجود کو ظاہر کرتے ہیں یعنی اشیاء حقیقت میں جواہر یا کیفیات و اضافات وغیرہ ہوتی ہیں، نہ یہ کہ ان کو محض ایسا سمجھا جاتا ہے۔

۱۔ فلسفۂ اولیٰ

علوم طبیعیہ و ریاضیہ اشیاء کی اضافات ان کی کیفیت کمیّت سے بحث کرتے ہیں باقی مقولۂ جوہر جسکو کلیتہً مقولات کہتے ہیں فلسفۂ اولےٰ کا موضوع ہے۔ یہی مقولہ تمام دیگر مقولات کی بنیاد ہے اور سب اسی سے متعلق ہیں۔ فلسفۂ اولیٰ زمان و مکان کی تمام اضافات کو نظر انداز کرکے ہستی مطلق کی ماہیت کی تحقیق کرتا ہے اور حدوث و امکان کے خلاف اشیاء کی ماہیت سرمدی پر غور کرتا ہے۔

نمود ظاہر کی آتی جاتی اضافات سے تمیز کرکے افلاطون اسکو بود حقیقی کا علم کہنے میں بالکل حق بجانب ہے۔ البتہ اس نے اس بات میں غلطی کی ہے کہ وہ تصورات کو حقیقی ہستیاں شمار کرتا ہے جو ان افراد اشیاء سے علیحدہ پائی جاتی ہیں جو ان تصورات کی مظہر ہیں۔ افلاطون کی تصانیف میں اس دعوے کی دلیل تلاش کرنا کہ تصورات اشیاء سے علیحدہ وجود رکھتے ہیں سعی لاحاصل ہے۔ علاوہ ازیں اس بات کو سمجھنا مشکل ہے کہ اس نظریئے سے فائدہ کیا ہے کیونکہ یہ مسئلہ الٰہیات کو حل کرنے کی بجائے دنیائے حقیقی پر ایک بے سود عالم مرادفات کا اضافہ کرکے اس کو اور پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ تصورات کا علیحدہ وجود جاننا نہ تو اشیاء کی آفرینش و بقا میں معین ہوتا ہے، اور نہ ان کے علم میں۔ یہ بالکل ہماری سمجھ میں نہیں آسکتا کہ اشیاء اور تصورات میں کیا باہمی تعلق ہے۔ یہ کہنا کہ تصورات نمونے اور مُثل ہیں اور اشیاء کو ان سے حصہ ملتا ہے محض شاعرانہ استعارہ ہے۔ علاوہ ازیں تصور کل اگر جزئیات کا جوہر اور اشیاء کی ماہیت ہے، تو اسکا وجود ان اشیاء سے علیحدہ کیسے

ممکن ہو سکتا ہے جن کا وہ جوہر یا جنکی ماہیت ہے۔ جزئی سے باہر اور ان سے علیحدہ کلی کا کوئی وجود نہیں۔ لہذا تصورات یا مثل اشیا سے علیحدہ حقیقی ہستیاں یا جواہر نہیں۔ مگر ارسطو انواع کے وجود خارجی کا منکر نہیں۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی اس بات کا قائل ہے کہ کلی تصور جزئی شے کی ماہیت ہے مگر وہ اشیا سے علیحدہ تصورات کے وجود کا قائل نہیں۔ بلکہ یہ تصور شے کے اندر اسکی ذات میں موجود ہے۔ یہ شے کی صورت ہے اور سوائے ذہنی عمل تجرید کے کسی طرح اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا تصور جزئی شے کی ماہیت ہے اور ان دونوں سے ایک ناقابل تقسیم کل بنتا ہے۔

دوسری طرح نظریۂ مادیت بھی ایسا ہی ناقابل تسلیم ہے۔ صورت سے علیحدہ مادے کی کچھ حقیقت نہیں۔ صورت میں نہ صرف کسی شے کی لمبائی چوڑائی اور اونچائی بلکہ اس کے تمام خواص داخل ہیں۔ مادہ بلا صورت اسی طرح کی تجرید ہے جیسے صورت بلا جزئی شے کے حرکت بھی بذات خود موجود نہیں اسکے لیے بھی ایک محل کا ہونا ضروری ہے لہذا حقیقی جوہری ہستی نہ تصور ہے نہ مادہ نہ حرکت، بلکہ وجود حقیقی ان سب سے ملکر بنتا ہے۔ حقیقت ایک جوہری شے ہے جو ایسے عناصر ترکیبی پر مشتمل ہے۔ جن کو ذہن متمیز کر سکتا ہے لیکن جنکا ایک دوسرے سے الگ کوئی وجود نہیں۔ ان عناصر میں سب سے زیادہ اہمیت تصور یا صورت کو حاصل ہے جسے ارسطو ماہیت یا روح کا مرادف سمجھتا ہے۔ مادہ اسکے لئے محض ایک محل یا سہارا ہے مگر ایسا محل جو ناگزیر ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ حقیقی ہستی کے تکوینی اسباب و علل کیا ہیں۔ تمام اشیا، جو فطرت یا صنعت سے پیدا ہوتی ہیں ایک مادی ایک صوری ایک فاعلی اور ایک غائی علت رکھتی ہیں۔ مثلاً ہم صنعت سے ایک مثال لیتے ہیں کہ ایک چارپائی یا ایک مجسمہ کے لیے مفصلۂ ذیل علل کی ضرورت ہے۔ (۱) مادہ یعنی لکڑی یا پتھر یا پیتل جسکی وہ شے بنی ہوئی ہے (۲) تصور یعنی منصوبہ یا نمونہ جسکے مطابق وہ شے بنائی گئی ہے مجسمہ کا تصور اسکے بنانے والے کے

ذہن میں موجود ہوتا ہے اور چارپائی کا تصور بڑھئی کے ذہن میں (۳) بنانیوالے کے ہاتھ یا اوزار و آلات جو بطور قوی محرکہ یا علل فاعلی کے (۴) ایک غایت یا محرک جو ان قوتوں کو عمل میں لاتا ہے، اور وجود بالقوے سے وجود بالفعل کی طرف عبور کا باعث ہوتا ہے۔ عام فطرت کے متعلق اور خصوصیت سے فطرت عضویہ کے متعلق بھی یہ بات صحیح ہے۔ ایک زندہ عضویت مثلاً انسان مفصلۂ ذیل چار اسباب کا نتیجہ ہے۔ (۱) وہ جوہر جو ارتقائے جنینی کا محل اور اس کا نقطۂ آغاز ہے (۲) وہ تصور یا نوع مخصوص جسکے مطابق جنس کا ارتقا ہوتا ہے یا وہ صورت جسکو اختیار کرنے کا میلان اس میں پایا جاتا ہے (۳) تناسل یا تولید کا فعل (۴) اس فعل کا غیر شعوری مقصد یعنی ایک نئے انسان کی پیدائش غرض ہر فعل کے لیئے اور خود فعل کلی یعنی دنیا کے لیئے چار قسم کی علتیں ہیں۔ مادہ۔ صورت، قوت اور غایت۔ ان چاروں علتوں کے تعاون سے تمام ہستیاں ظہور میں آتی ہیں خواہ وہ کوئی صنعت فن ہو یا جاندار ہستی۔ مگر یہ اصول جدا جدا طور پر موجود نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ کسی خاص شئے کے اندر پائے جاتے ہیں۔ ہر فطری پیداوار سے پہلے اسی نوع کے کسی فرد کا ہونا لازمی ہے جس سے اس کی تکوین ہوتی ہے۔ اسی طرح صنعت اور اخلاقیات میں بھی ہر واقعہ سے پہلے ایک علت ہوتی ہے۔ ہر شخص کی تعلیم ایک دوسرے تعلیم یافتہ شخص کے ذریعے سے ہوتی ہے علت فاعلی ہمیشہ کوئی جوہری ہستی ہوتی ہے اور صرف کسی واقعی ہی شئے کے ذریعے سے جو کچھ بالقوے موجود ہوتا ہے بالفعل ظہور میں آتا ہے۔

گو فلسفیانہ تخیل نے چار تکوینی اصول کو ایک دوسرے سے متمیز کیا ہے، لیکن ان میں سے تین یعنی تصور، علت محرکہ اور علتِ غائی اکثر ایک ہی شمار ہوتی ہیں اور اصل واحد خیال کی جاتی ہیں، مثلاً فن بت تراشی کو لو، کہ بُت گر کے تخیل میں ماہر ہنر کا جو تصور اسکے اعصاب و عضلات کو حرکت دیتا ہے

وہی وہ مقصد و غایت بھی ہے جسکو یہ مادے کے ذریعے سے حاصل کرنا چاہتا ہے علیٰ ہذا فطرت سے ایک مثال لیکر دیکھو کہ مثلاً ایک آدمی کو پیدا کرتا ہے۔ اسی میں آدمی بھی وہ تصور ہے جو تکوین سے تحقق پذیر ہوتا ہے اور ایک آدمی ہی اسکو تحقق پذیر کرتا ہے۔ اور اس لئے تحقق پذیر کرتا ہے، کہ آدمی بنے لہذا دونوں صورتوں میں تصور ہی علت صوری بھی ہے علت محرکہ بھی اور علت غائی بھی۔

تو معلوم ہوا کہ آخر کار اشیاء کی دو ہی اصلیں ٹھرتی ہیں۔ تصور یا صورت جو انکی علت و غایت ہوتی ہے اور مادہ جس سے وہ بنتی ہیں پہلی حقیقی و اصلی علت ہے اور دوسری اس سے کم اہمیت رکھتی ہے جو محض ایک شرط محض ہے۔ چونکہ یہ دونوں اصلیں تمام حوادث کے لیئے ضروری مقدمات ہیں اس لیئے یہ خود بخود پیدا نہیں ہو سکتے کیونکہ اس حالت میں ان کا وجود ہستی سے بھی پہلے ہوگا جو ناممکن ہے یہ دونوں اصلیں تمام تکوین سے پہلے تھیں کیونکہ تکوین صرف انھیں کے ذریعے سے ممکن ہو سکتی ہے۔ ارسطو اور افلاطون دونوں صورت اور مادے کو ازلی مانتے ہیں۔ البتہ ارسطو ازلیت مادہ سے ثنویتِ مطلق مراد نہیں لیتا۔ اگر مادہ اور صورت ایک دوسرے سے منافات کامل رکھتے ہیں، جیسا کہ افلاطون کا خیال معلوم ہوتا ہے تو پھر ایجاد اشیاء کے لیئے ان میں اتحاد اور تعاون کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ دو چیزیں جو بالکل ایک دوسرے کی نقیض ہوں متحد نہیں ہو سکتیں۔

افلاطون کی نیستی یا عدم مطلق اور حقیقی مادہ دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ مادہ ایک عارضی نیستی ہے مگر عدم بالذات نیستی ہے۔ مادہ کا تصور جوہر کے مفہوم سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے بلکہ بعض حیثیات سے مادہ خود جوہر ہے مگر عدم میں کوئی ایسی بات نہیں۔ مادہ نیستی نہیں بلکہ بالقوے ہستی یا ہستی کا امکان و قابلیت اور حدوث کی ابتدا و آغاز ہے۔ جوہری ہستی یا جزئی شے سے اس ابتدا کا ارتقا ظاہر ہوتا ہے یا جو کچھ محض بالامکان یا بالقوئی موجود تھا

وہ بالفعل ہو جاتا ہے۔ مادہ صورت کا جرثوم یا بالقوے صورت ہے، اور مادہ وصورت کا اتحاد یعنی جزئی شے بالفعل مادہ ہے مثلاً صنعت میں لکڑی جو میز کا مادہ ہے بالقوے میز ہے اور تیار شدہ میز بالفعل لکڑی ہے۔ یا پیتل بالقوے بت ہے اور بت بالفعل پیتل ہے۔ اسی طرح فطرت میں لو کہ انڈا قابلیت میں ایک پرندہ ہے اور پرندہ اسکی تکمیل۔ فعلیت ہے۔ مادہ تمام اشیاء کا آغاز ہے اور تصور وہ غایت ہے جسکے حصول کے لئے مادہ سعی کرتا ہے، مادہ ایک ابتدائی اور ناقص حالت کا نام ہے صورت اسی کا کمال ہے۔ اگر مادہ عدم کا مرادف ہوتا تو اس سے کچھ حاصل نہ ہوتا اور وہ صورت سے ہستی ہو کر کبھی حقیقی ہستی کی طرح معین و مشخص نہ ہو سکتا کیونکہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی۔ مادہ صورت کے خلاف عمل کرنے کی بجائے حصول صورت کی سعی کرتا ہے، اور صورت کی اسی طرح خواہش رکھتا ہے جس طرح مادہ نر کی۔ لہذا مادہ اور صورت یا تصور متضائف مفاہیم ہیں۔ بجائے مخالف ہونے کے وہ ایک دوسرے کے معاون ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔ حرکت یا ارتقا ان دونوں کے درمیان ایک حد اوسط ہے۔ حرکت نام ہے مادہ کا صورت کی طرف انتقال کا۔ اسی لئے ارسطو نے حرکت کو اس قدر اہمیت دی ہے اور اسی وجہ سے وہ ایک حد تک افلاطون کی ثنویت سے محفوظ رہا ہے، جس سے خود افلاطون نے تصور عدد کے ذریعے بچنے کی کوشش کی تھی۔ اس کا تمام نظام مادہ صورت اور حرکت کی تثلیث پر مبنی ہے۔ اگر مادے کو صورت سے وہی نسبت ہے جو قابلیت کو فعلیت سے، یا جرثوم کو تشکیل یافتہ عضویت سے۔ تو دونوں اصلوں کا تضاد قطعی نہیں، اور تمام اشیاء قابلیت بھی ہیں اور فعلیت، بھی مادہ بھی ہیں اور صورت بھی۔ پیتل تمام خام دھات کے لحاظ حیثیت سے صورت یا قوت ہے، لیکن بت کے لحاظ سے وہ مادہ یا قابلیت ہے۔ درخت جس سے چارپائی بنائی گئی ہے، اس بیج کے مقابلے میں جس سے وہ پیدا ہوا ہے صورت فعلیت

لیکن چارپائی کے مقابلے میں مادہ بلا صورت مادہ ہے۔ طفل کے مقابلے میں نوجوان صورت ہے لیکن سن رسیدہ شخص کے مقابلے میں مادہ بلا صورت۔

یہ قانون کہ ہر ہستی صورت بھی ہے اور محل صورت بھی، تصور بھی اور مادہ بھی، روح بھی اور جسم بھی، صرف ایک ہی استثنا رکھتا ہے یعنی صرف ہستی برتر محض صورت بلا مادہ ہے۔ ارسطو کے نزدیک مادہ بحالت میں عمل ارتقا کا نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔ یہ اعلےٰ تکمیل کے لئے شرط مقدم ہے۔ لیکن ہستی برتر چونکہ کمال مطلق ہے، اس لئے اس سے برتر ہستی کے لئے اس میں کوئی مادہ نہیں ہو سکتا۔ مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر مادی ہے۔ ایسا معلوم ہے کہ ارسطو نے یہاں نظریہ اسمیت کی تردید کر دی ہے، جس پر افلاطون کے تصورات کے خلاف اس کی تمام بحث کا مدار ہے، اور اپنے اس دعوے کو بھی رد کر دیا کہ ہر چیز مادی ہے۔ لیکن یہ اشکال ایک حد تک دور ہو جاتا ہے۔ جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ اس نے لفظ مادہ کی کیا تعریف کی ہے۔ وہ مادہ سے ایسا مادہ مراد لیتا ہے جو ابھی صورت پذیر نہیں ہوا گویا آخری کے مقابلے میں ہنگامی۔ اس سے مراد ہے ناتمامی، قابلیت یا غیر نمو یافتہ تخم۔ اگر مادے سے یہی مراد ہے تو بلاشبہ ہستیوں کی کلی میزان میں ہر ہستی اپنے سے اونے درجات کے مقابلے میں تصور یا کمال ہے اور برتر ہستیوں کے مقابلے میں نقص یا مادہ ہے۔ صرف برترین ہستی خالص تصور، خالص صورت یا خالص فعلیت ہے۔ ارسطو نے یہ بھی کہا ہے کہ آخری مادہ (یعنی مادہ ارتقا کی آخری منزل میں) اور صورت ایک ہی ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شاید اسے ہستی اعلےٰ یا برترین کو ارتقائے کلی کی آخری منزل کہنے میں کچھ اعتراض نہ ہوتا۔ اگرچہ وہ اس بات سے انکار کرتا کہ ہستی کی یہ اعلےٰ صورت ایک حد تک مادی ہے، لیکن وہ ایک ایسی ہستی مطلق کے وحدت الوجودی مفہوم کو قبول نہیں کرتا ہے، جو ارتقا پذیر ہو اور صورت ہونے سے پیشتر قابلیت ہو۔ اگر ہستی اعلےٰ کا وجود پہلے بطور تخم اور بطور قابلیت ہوتا تو خدا سے پہلے تھا

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکے استاد کا مسئلۂ بقا و مسئلۂ محرک اول محض گزارہ و رضاجوئی کی وجہ سے تھا، یا یہ کہ ارسطو کے قدیم شاگرد اسکے ازمنۂ متوسطہ کے پیرووں کی نسبت زیادہ اختلاف رکھتے تھے۔ جو بات استاد اور شاگردوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے اور پس ارسطوی فلسفے کی خصوصیت ہے، وہ ارسطو کے بعد رفتہ رفتہ علمی کام میں تقسیم عمل کا ظہور ہے۔ ارسطو کی خدمت سائنس کا سلسلہ سسلی، مصر اور بحر روم کے جزائر میں جاری رہا، باقی ایتھنز خصوصاً ارسطو کے شاگردوں میں محض فلسفۂ استدلال و تصورات وغیرہ باقی رہ گیا، ان کی توجہ کائنات طبیعی کی طرف روز بروز کم ہوتی گئی اور تمام تر مسائل روح کی طرف منعطف ہوگئی۔

یہ سوال کہ روح انسانی کی ماہیت اسکا مقصد اور اسکی تقدیر کیا ہے فلسفۂ یونان کا ایک دل پسند مسئلہ ہوگیا۔ افلاطون فکر کو روح کی ماہیت اور اسکا مقصد قرار دیتا ہے اور ارسطو کی دینیات حقیقت میں عقل کا تالع ہے۔ مگر اپیکیورس دیمقراطیس کی طرح جوہر فکر کی نفی کرتا ہے اور فلسفۂ لذت کی تعلیم دیتا ہے۔ رواقیین کی جوہری روحانیت ان دو انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔

ب۔ تالع مادہ۔ جوہر فکر کی نفی

۱۸۔ اپیکیورس

اپیکیورس ۳۴۲ء میں کارگیٹس میں پیدا ہوا۔ اسکے والدین ایتھنز کے رہنے والے تھے۔ اپنی ماں کے توہمات پر غور کرنے، اور دیمقراطیس کا مطالعہ کرنے سے وہ متشکک ہوگیا، اور اسے اس بات کا یقین ہوگیا کہ خداؤں کا اور آخرت کا خوف انسان کی خوشی کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ فلسفے کا یہی کام ہے کہ وہ مشاہدے و استدلال کے ذریعے سے خوارق عادت کے متعلق ہمارے یقین کو فنا کرکے اور ہمیں

شاد و خرّم رکھے۔ اس جماعت میں جسکی بنیاد سنہ ۳۰۶ ق۔م کے قریب ایتھنز میں رکھی اسکی ذات کا اثر بہت زیادہ پایا جاتا ہے، اس نے جو اقوال و اصول اپنے شاگردوں کو بتائے، وہ اسکی وفات کے بعد بھی عرصۂ دراز تک اسکی تعلیم کی مستقل بنیاد رہے۔ لیکن چونکہ مذہب شرک یا عیسائیت کو اسکی تصنیفات کے محفوظ رکھنے کی کچھ پروا نہ تھی اسی وجہ سے تمام کی تمام ضائع ہوگئیں۔ اور جس قدر یہ مطعون ہوا کوئی اور بانی فلسفہ کبھی نہیں مطعون ہوا۔ ارسطو علم ہی کی خاطر علم سے محبت رکھتا ہے اور فلسفہ اولی کو بہترین اور سب سے زیادہ الٰہی علم سمجھتا ہے، گو دوسرے علوم اس سے زیادہ مفید ہی کیوں نہ ہوں۔ مگر اپیکیورس اسکے خلاف علم کو زندگی کا خادم قرار دیتا ہے اور علم نظری میں وہیں تک دلچسپی لیتا ہے جہاں تک وہ عمل سے وابستہ ہے۔ وہ فلسفے کی تقسیم منطق، طبیعیات اور اخلاقیات میں کرتا ہے اور اُسکے نزدیک فلسفے کا مقصد حیات انسانی میں سکون و طمانیت پیدا کرنا ہے۔ دیمقراطیس کے نظام فلسفہ میں وہ اس مقصد کی تکمیل دیکھتا ہے، اور اس سے قریباً ہر طرح متفق ہے۔

مادہ جیسے کہ افلاطون کا خیال ہے عدم یا نیستی نہیں ہے، بلکہ اشیاء کی واحد ایجابی اصل ہے۔ یہ وہ جوہر یا محل کلی ہے جسکے روح، نفس اور فکر محض عوارض ہیں۔ مادے کے علاوہ سوائے خلاء کے جو حرکت کے لئے مقدم شرط ہے، اور کچھ نہیں۔ مادہ مرکب ہے بے شمار غیر مخلوق ناقابل فنا سالمات سے جو دائماً حرکت میں ہیں۔ دیمقراطیس کے خیال میں یہ ذرات فطرتاً اور لازماً نیچے کی طرف حرکت کرتے ہیں مگر چونکہ آپس میں متصل ہیں اور ان سے اجسام بن گئے ہیں اس لئے اپیکیورس کے خیال میں یہ فرض کرنا لازمی ہے کہ وہ عمودی خط سے منحرف ہوگئے۔ یہ انحراف صرف اتفاق ہی کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔ اپیکیورس پورا جبریہ نہیں ہے کیونکہ وہ اتفاق کو بھی تسلیم کرتا ہے، یعنی بغیر علت کے معلول کا پیدا ہونا ممکن سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر وہ اخلاقیات میں بے ہگی کی آزادی یا علت بے معلول کا بھی قائل ہے۔

گو وہ اپنی تناقض خیال کی بدولت، جو اسکی منطق کی نسبت اس کی تخیل کے لیئے زیادہ قابل داد ہے، وہ علیت کے مسئلہ میں دیمقراطیس سے اختلاف رکھتا ہے تاہم کائنات کی سرمدیت کے معاملہ میں وہ اس سے متفق ہے دنیا کی تکوین مطلق اور فنائے مطلق دونوں ناممکن ہیں۔ اس بات کا یقین حاصل کرنے کے لیئے کہ دنیا خداؤں کا کارنامہ نہیں ہے، ہمیں ایک طرف تو اسکے مفروضہ خالقوں اور دوسری طرف اسکے نقائص پر غور کرنا چاہئے۔ ایسی مکمل اور نہایت درجہ مسرور ہستیوں نے، جن کو اپنی ذات ہی میں سب کچھ میسر ہے اور کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں، کیوں تکوین کائنات کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھایا، ان کو کیا ضرورت پڑی کہ کائنات پر حکومت کرنیکا، جانکاہ کام اپنے ذمہ لیا۔ اچھا آؤ ایک لمحہ کے لیئے فرض کرلیں کہ دنیا انھیں کی ساختہ پرداختہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ انھوں نے اسے یا تو کسی خاص وقت میں پیدا کیا ہے یا اسکی تکوین ازلی ہے۔ دوسری صورت میں تو دنیا ازلی ہے، مگر پہلی صورت میں دو احتمال ہیں یا تکوین مسرتِ الٰہی کا سبب ہو، جس سے ثابت ہوگا کہ خداؤں کو ازل سے لیکر زمانۂ تکوین تک مسرت کامل حاصل نہ تھی اور اس تمام عرصے میں وہ یونہی بیکار رہے، یا یہ کہ تکوین کائنات انکی مسرت کے لیئے کوئی شرط نہیں اس صورت میں انھوں نے اپنی نفس ذات کے خلاف عمل کیا۔ علاوہ ازیں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے بنانے میں ان کا مقصد کیا تھا؟ کیا انھیں اپنے لیئے ایک مسکن کی آرزو تھی، جسکے معنی یہ ہوں گے کہ یا تو وہ ازل سے بے مسکن پڑے ہوئے تھے یا یہ کہ کوئی شایان شان گھر ان کے لیئے نہیں تھا۔ اگر یہ نہیں تو پھر کیا انھوں نے یہ دنیا انسان کیلئے بنائی۔ اس صورت میں اگر انھوں نے یہ دنیا تھوڑے سے عقلا و حکما کے لیئے بنائی، تو یہ کام اتنی زحمت کے متناسب نہیں، اور اگر انھوں نے دنیا مفسدوں کے لیئے بنائی تو وہ نہایت ظالم ہستیاں ہیں۔ لہٰذا اس بات کو تسلیم کرنا بالکل ناممکن ہے، کہ دنیا خداؤں کی خلق کردہ ہے۔

آؤ اب دنیا کے نقطۂ نظر سے بھی اس مسئلہ پر نظر ڈال لیں۔

یہ ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ نقائص و شر سے بھری ہوئی دنیا خداؤں کی پیدا کردہ ہے۔ اس دنیا میں ہے کیا بنجر بیابان، خشک پہاڑ، مہلک دلدل، ناقابل سکونت منطقہ شمالی، آفتاب سے تفسیدہ خطے، خاردار جھاڑیاں طوفان، ژالہ باریاں، آندھیاں، درندے، بیماریاں قبل از وقت اموات کیا یہ تمام بلائیں اس بات کا کافی ثبوت نہیں کہ دنیا کے نظام حکومت میں خدا کا ہاتھ نہیں۔ خلاء، سالمات، اور وزن، مختصر یہ کہ میکانکی علل دنیا کی توجیہ کے لیئے کافی ہیں۔ اور الہیات کے لیئے علل غائیہ کے نظریہ کی طرف جانا ضروری نہیں۔ یہ ممکن بلکہ یقینی ہے کہ خداؤں کا وجود ہے جس پر دنیا کی تمام اقوام اتفاق رکھتی ہیں۔ مگر یہ حد درجہ مسرور ہستیاں جذبات جنبہ داریوں اور تمام انسانی کمزوریوں سے مبرا ہیں اور انھیں کامل طمانیت حاصل ہے۔ انکے دور دراز مسکن میں مصائب انسانی ان کو مضطرب نہیں کرتے اور نہ یہ انسانی زندگی پر کچھ اثر ڈالتے ہیں۔ جادو، غیب دانی، معجزات وغیرہ کچھ نہیں اور نہ ہم میں اور خداؤں میں کوئی میل جول ہے۔

ہمیں ٹارٹاروس کی سزاؤں سے خوف زدہ نہیں ہونا چاہیئے، روح مادی ہے اور اسکا بھی جسم ہی کا سا حشر ہوتا ہے۔ روح ایک نہایت لطیف مادہ ہے۔ غشی میں، جنسی میں، ہذیان میں، زخمی ہونے کی حالت میں، بیماریوں میں، اور سب سے زیادہ جسمانی حالات کے مطابق روح کی ترقی و زوال میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے، کہ جسم کا روح پر اس قدر اثر اسی لیئے ہے کہ وہ مادی ہے۔ بچپن میں، قوائے ذہنی کمزور ہوتے ہیں، جوانی میں مضبوط ہو جاتے ہیں اور بڑھاپے میں رفتہ رفتہ ڈھل جاتے ہیں علالت کا روح پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے، جسم کے بغیر روح اپنا اظہار نہیں کر سکتی، مرنے کے وقت انسان یہ محسوس نہیں کرتا کہ اسکی روح ایک عضو سے دوسرے عضو میں گئی اور آخر میں اپنی سالم طاقتوں کو لیکر روانہ ہو گئی، بلکہ وہ اپنے ذہنی قوے میں تدریجی زوال محسوس کرتا ہے۔ اگر بوقت مرگ روح میں شعور کامل باقی رہے، اور اگر موت روح کا کسی اعلےٰ زندگی کی طرف عبور ہو

جیسے کہ چند ایک افلاطونیوں کا خیال ہے، تو بجائے موت سے خوف کھانے کے انسان کو اس سے خوش ہونا چاہئے، مگر حقیقت اسکے برعکس ہے۔ موت سے ڈرنا عدم کی دہشت کی وجہ سے نہیں، بلکہ اسُے، اسقدر خوفناک خیال کرنا اسوجہ سے ہے کہ ہم تصور حیات کو عدم کے تصور میں ملا دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ گویا اس عدم کا احساس ابھی ہو سکتا ہے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ مردہ اپنے رفتہ رفتہ فنا ہونے کو محسوس کر رہا ہے، اُسکو اس بات کی حس ہے کہ کیڑے اُسے کھا رہے ہیں، یا وہ جل رہا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ روح اور اُسمیں احساس باقی رہتا ہے۔ اگر ہم تصور حیات کو تصور موت سے بالکل الگ کر سکیں اور بہادرانہ طریقے سے بقا کے خیال سے دست بردار ہو سکیں، تو موت اس قدر ڈراونی معلوم نہیں ہوگی۔ ہمیں اپنے آپ سے کہنا چاہئے کہ موت کوئی تکلیف دہ چیز نہیں ہے، نہ اس کے لیئے جو مرگیا کیونکہ اب اس میں کسی بات کا احساس ہی باقی نہیں، اور نہ اسکے لئے جو زندہ ہے کیونکہ موت ابھی اسکے لیئے موجود ہی نہیں۔ جب تک ہم زندہ ہیں موت کی ہمارے لیئے کوئی ہستی نہیں اور جب موت آئے گی تو ہم اسکو محسوس کرنیکے لیے موجود ہی نہیں ہوں گے۔ تو معلوم ہوا کہ موت سے کبھی ہمارا دوچار ہونا نہیں ممکن، اور وہ کبھی ہمیں نہیں چھو سکتی۔ لہذا ہم کو اپنی ہستی کے مقصد یعنی مسرت کے حصول میں ایسے فضول خوف کی وجہ سے ناکام نہیں رہنا چاہئے۔ لذت ہی خیر برتر ہے۔ آتی جاتی احساس کی لذت بلکہ وہ لذت جو ایک مستقل کیفیت، گہرے سکون، اور کامل اطمینان کی حالت ہے، جس میں ہم اپنے آپ کو زندگی کے طوفان و تلاطم سے محفوظ رکھ سکیں۔ ذہنی لذتیں حسی لذتوں پر فوقیت رکھتی ہیں، کیونکہ وہ زیادہ دیرپا ہیں باقی احساس اسوقت کی طرح جس میں وہ پیدا ہوتا ہے نہایت گریز پا ہے۔ کسی بات میں اعتدال سے نہیں بڑھنا چاہئے کیونکہ اسکے بعد تکان وضعف اور الم کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ ساتھ ہی اسکے ہم کو بہت سی تکلیف دہ باتوں مثلاً عمل جراحی وغیرہ کو اچھا خیال کرنا چاہئے کیونکہ بعد میں ان سے صحت اور لذت پیدا ہوتی ہے

نیکی حکمت عملی ہے، جس سے ایک دانا انسان وہی بات کرتا ہے، جس میں اسکی بہتری ہو اور ایسی بات سے پرہیز کرتا ہے، جس میں اسے نقصان ہو۔ خود نیکی خیر برتر نہیں بلکہ اسکے حصول کا صحیح ذریعہ ہے۔

اپنی سادگی، اپنے غیر متصوفانہ انداز اور سہل العمل ہونے کی وجہ سے ایپکیورس کا مذہب فلاطونیت مشائیت اور رواقیت کا زبردست حریف بن گیا۔ اطالیہ میں اسکو خاص طور پر قبول حاصل ہوا مشہور اطالوی شاعر لیوکریٹیس بھی اسکا پیرو ہوگیا۔ اسکے علاوہ کیسی اس، تارکوٹیس، پومپونیوٹس، ایٹکس، سینزرہوریس، اور پلائنی خرد سب اسی مذہب کے پیرو تھے۔ سینزروں کے عہد میں جمہوری مخالفت رواقیت کی نمائندہ تھی اور نظام نو کے طرفدار جو خوش قسمتی سے ایک زبردست اور امن پسند طاقت کے زیر سایہ اپنے استاد کے نصب العین کو حاصل کرسکے ایپکیوری مذہب کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے۔ شہنشاہوں[1] کی حمایت کی وجہ سے اس مذہب نے شرک کی گرتی ہوئی عمارت کا باقی ماندہ حصہ بھی تباہ کر دیا اور ساتھ ہی نوزائیدہ فوق الفطرت عیسائیت پر بھی حملہ کیا۔

---

[1] ایتھنز کی آثار قدیمہ کی سوسائٹی نے حال ہی میں لاطینی اور یونانی زبان کا ایک کتبہ دریافت کیا ہے، جو شہنشاہ ہیڈرین کے زمانے کا ہے، اس سے اس بات کی پورے طور پر تصدیق ہوتی ہے، کہ شہنشاہ ایپکیورس کے مذہب کی کس قدر حمایت وحفاظت کرتے تھے۔ اسی وجہ سے پہلی عیسوی صدیوں میں اسکا اثر غالب رہا۔ اور افلاطونی، مشائی اور رواقی فرقوں میں اس کی وجہ سے آتش حسد بھڑکتی رہی۔ اس کتبے سے اور بھی مفید باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ جو پہلے معلوم نہیں تھیں، مثلاً شہنشاہی زمانے میں اس فرقے کی تنظیم اور سر فرقہ کے تقرر کا طریق وغیرہ۔

ج تالۂ ارادہ

۱۹- رواقیت

رواقی فرقہ کا بانی زینو، سائٹیم کا رہنے والا تھا جو سائپرس میں واقع ہے۔ وہ فینقیہ کے ایک تاجر خاندان سے تھا۔ جہاز کے غرق ہوجانے سے اسکا تمام سرمایہ تلف ہوگیا تو اس نے ذوق مطالعہ میں زندگی بسر کرنیکا ارادہ کیا۔ وہ کریٹیز کلبی، اسٹلپو مغاری اور زینوکریٹیز پولیمو پیروان افلاطون کا یکے بعد دیگرے شاگرد رہا۔ اسکے بعد ایتھنز میں اس نے فلسفے کا درس دینا شروع کیا۔ خودکشی کو جائز جان کر اس نے ۲۶۰ ق م کے قریب اپنی زندگی کو ختم کردیا۔ اسکو بڑی شہرت حاصل ہوئی اور بڑی تعداد میں اپنے پیرو چھوڑ گیا۔ ٹرواڈ کے باشندے کلینتھز نے اس فرقے کو جاری رکھا، یہی مشہور کلینتھز کی مناجات کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ جب اس نے بھی خودکشی کرلی تو ٹارسس کے رہنے والے کرائیسپس نے فلاطونیت کے خلاف بہت کچھ لکھا انھیں بحثوں سے اس فرقے کی تعلیم نے ایک آخری صورت اختیار کی۔

رواقیت کا صحیح تصور قائم کرنے کے لیئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ (۱) یہ صرف ایک فلسفہ اور نظام اخلاقیات ہی نہیں ہے بلکہ ایک مذہب ہے جسکی عمارت عام پسند شرک کے کھنڈرات پر کھڑی کی گئی (۲) اسکا بانی اور اسکے نہایت سرگرم پیرو یا سامی ایشیا کے ہیں یا رومی اطالیہ کے (۳) یہ کسی فرد واحد کا کام نہیں تھا بلکہ ایک مجموعۂ مسائل ہے، جو مختلف سرچشموں سے نکلے مگر ایک ہی دریا میں ملتے گئے۔ یہی بات مذہب میں اسکی قدامت پسندی اور الٰہیات میں ادعائیت کا باعث ہے۔ یہی وجہ اسکے علمی میلان کی ہے اور اس کی پیچیدہ اور انتخاب پسند تعلیم کا سبب بھی یہی ہے۔

اپیکیورس کی طرح زینو اور رواقیین بھی سائنس کا مطالعہ صرف حیات عملی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں۔ تلاش حقیقت بھی مفید حیات ہونے ہی کی وجہ سے ہے۔ ہستی کی علت اولیٰ کی جستجو کا سبب اسکے مقصد آخرین کو دریافت کرنا ہے۔ حکمت یعنی نظری و عملی نیکی یا فضیلت غایت عمل ہے۔ نظری نیکی نام ہے صحیح طور پر سوچنے اور ماہیت اشیا کے متعلق درست تصورات قائم کرنے کا۔ لیکن عملی نیکی جو راست روی اور عقل کے مطابق عمل کرنے پر مشتمل ہے، سب سے اعلےٰ قسم کی نیکی ہے۔ نظری نیکی بھی اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے، جو چیزیں ہمیں بہتر بنانے کے قابل نہیں اور ہمارے جذبات و اعمال پر جسکا کوئی اثر نہیں وہ ہمارے لیئے یا تو بیکار رہے، یا بری ہے۔ منطق، الٰہیات اور دیگر علوم میں اسی حد تک وجہ حیات ہے جس حد تک وہ مفید عمل ہوسکیں۔ یہ علوم ہمیں اخلاقیات کے مطالعہ کی طرف لے جاتے ہیں، اور اس فرقے میں انکی اہمیت اسی وجہ سے ہے۔

اپنے ارادیتی اور مخالف ثنویت میلانات کی بنا پر رواقیت ارسطو سے بھی زیادہ زور شور سے افلاطون کے منفعل تصور کو رد کرتی ہے۔ تصورات یا کلیات کی کوئی خارجی ہستی نہیں نہ تو وہ اشیاء کے باہر موجود ہیں جیسے افلاطون کا خیال ہے اور نہ انکے اندر جیسے ارسطو کی رائے ہے وہ محض تجریدات ذہن ہیں اور حقیقت خارجہ میں کوئی چیز انکے مطابق موجود نہیں۔ علاوہ ازیں روح میں کوئی اصلی حضوری تصورات نہیں ہوتے، وہ ایک لوح سادہ کی طرح ہے، جسکے تمام تصورات باہر سے آتے ہیں۔ کلینتھز کے خیال کے مطابق ارتسام حسی ایسا ہی ہے، جیسے کسی مادی چیز پر نقش بٹھایا جائے مثلاً موم پر مہر کا نشان۔ کریسپس کے نزدیک اس سے روح میں ایک تغیر صورت واقع ہوتی ہے۔ احساس ہی ہمارے تمام تصورات کا سرچشمہ ہے۔ مفصلۂ ذیل صفات کے اظہار کی بنا پر تصورات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں (۱) ایک جوہریت (۲) کیفیت (۳) انداز بود (۴) اور اضافت۔ تصور اسی وقت درست کہلاتا ہے، جب کہ وہ اپنے معروض کا صحیح مثنیٰ ہو۔ تصور کی

سچائی کا معیار اسکی وضاحت اور اسکی بداہت ہے زینو کے نزدیک علم کے چار درجے ہیں (۱) احضار، (۲) تصدیق، (۳) اخذادراک (۴) فہم۔ علم کے اس اعلےٰ درجے کو واضح کرنے کے لیئے جو صرف فلسفی کو حاصل ہو سکتا ہے، کہتے ہیں کہ زینو دائیں ہاتھ کی مٹھی باندھکر اسی پر بایاں ہاتھ رکھ دیا کرتا تھا۔ ارسطو کی پیروی میں رواقیین صرف ونحو اور خطابت کو منطق کے ضروری اجزا خیال کرتے تھے۔ اس میدان میں وہ اس بڑے منطقی کے قابل جانشین ہیں، ہمارے صرف ونحو کی اکثر اصطلاحات کا منبع رواقیت ہی ہے

رواقی الہیات ان کی علمیات کی طرح ارسطو کے نظام سے بھی زیادہ موجودی ہے۔ یہ بالکل جوہری روحانیت ہے، نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ حقیقی ہستی میں نفس عنصر فعلی ہے اور مادہ عنصر انفعالی۔ خالص، یعنی غیر مجسم روح کہیں نہیں موجود۔ ارسطو کا خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن خدا جسم ضرور رکھتا ہے اور دنیا اسکا جسم ہے۔ کائنات ایک زندہ ہستی ہے اور خدا اسکی روح، اسکی عقل حکمران، اسکا قانون، اسکا مبدء محرک اور اسکی زندگی بخش حرارت ہے۔

رواقی دینیات وحدۃ الوجودیت اور الہیت میں تطبیق ومصالحت کی ایک صورت ہے۔ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں، لیکن یہ کائنات ایک حقیقی ہستی ایک زندہ خدا ہے، جو اشیاء کا علم رکھتا ہے، جس کے ہاتھ میں ہماری قسمت اور ہمارا انجام ہے، جو ہم سے محبت کرتا ہے اور ہماری بہتری چاہتا ہے، مگر جذبات انسانی سے منزّہ ہے۔ چونکہ رواقیین خدا میں محبت روحانی کے قائل ہیں، اس لیئے انکی تعلیم مشائیں اور اپیکیوریوں سے اصلاً مختلف ہے۔ ان کی وحدت وجود جس سے ربوبیت کا مفہوم خارج نہیں خالی عقلی فلسفہ نہیں بلکہ ایک مذہبی چیز ہے۔ وہ زمانۂ جاہلیت کے مذاہب کا بہت احترام کرتے ہیں وہ خداؤں کی ہستی کے بھی قائل ہیں اور جو ستاروں یا قدرت کی قوتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مگر وہ ان کو فانی سمجھتے ہیں اور صرف ہستی باریتعالےٰ کو باقی

خیال کرتے ہیں۔ [1]

رواقیین کا نظام طبیعیات ہیرقلیتس کے نظام کے مانند ہے۔ اس میں تسلیم کیا گیا ہے کہ حرارت ہی حیات کی اصل ہے اور دنیا آتش زدہ ہو کر نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے، وہ فطرت میں تنازع للبقا کی اہمیت کا بھی قائل ہے۔ چونکہ دنیا خدا کا جسم ہے اسلئے وہ ایک کامل عضویہ ہے اور اس میں کمال درجے کا حسن پایا جاتا ہے۔ بالعکس کائنات کے کمال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے اندر ایک لامحدود عقل موجود ہے جو ارسطو کے خدا کی طرح ایک خارجی اصل نہیں، جس سے بالاترین آسمان ہی کو حرکت ہوتی ہے، بلکہ روح انسانی کی طرح یہ ایک ایسی ہمہ جا موجود ہستی ہے، جو جسم کے ہر حصے میں موجود ہے۔ دنیا کی خرابیاں رواقی کے ایمان باللہ کو متزلزل نہیں کر سکتیں، جس طرح ایک سر جو علیحدہ درست معلوم نہ ہو نغمے کی حیثیتِ کلی میں خوش آیند ہو سکتا ہے یا جس طرح تصویر میں سایہ روشنی اور رنگوں کی رونق کو دوبالا کرتا ہے، اسی طرح خیر و خوبی کی تکمیل میں نقص و بدی بھی معاون ہوتی ہے۔ ناانصافی بزدلی اور بے اعتدالی سے برسر پیکار ہوتے ہیں انصاف، بہادری اور اعتدال کی شان اور بڑھ جاتی ہے۔ رواقی کے ایمان باللہ کو متزلزل کرنے کے بجائے نقائص اسکی اور تائید کرتے ہیں کیونکہ ان سے نغمۂ کلی میں زیادہ ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ نقص صرف جزئیات میں نظر آتا ہے کل میں اعلیٰ درجے کا کمال پایا جاتا ہے۔

اس کائنات خدا سے انسان کی وہی نسبت ہے جو شرر کی شعلے سے یا قطرے کی دریا سے۔ ہمارا جسم مادۂ کلی کا ایک حصہ ہے۔ اور ہماری روح

[1] مختلف زمانوں میں رواقیین کا مختلف مذہب رہا ہے۔ قدیم رواقیین ایسے جاہل تھے کہ انھوں نے مذہب کے نام سے نظام شمسی کے نظرئے کی مخالفت کی، رومی رواقیین بہت زیادہ آزاد خیال ہیں اور دوسرے مذاہب کے بارے میں روادار ہیں۔ وہ خرافیات کو استعارات و تمثیلات خیال کرتے ہیں جسکے مخفی معنی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ جیوپیٹر کو دنیا کی عاقل روح خیال کرتے ہیں۔

ایک نفسِ گرم ہے، جو روح کائنات سے نکلتا ہے۔ چونکہ رواقی نقطۂ نظر سے حقیقت جسمانیت کی مرادف ہے، اسلئے روح بھی مادی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو روح اور جسم کا باہمی عمل متصور نہیں ہو سکتا۔ غیر مادی چیز جسم پر کس طرح عمل کر سکتی ہے، اختلالِ جسم سے فنائے روح لازم نہیں آتی۔ عام انسانوں کی روح اگر فنا بھی ہو جائے تو ایک رشی کی روح جو ان سے بہت زیادہ طاقت ور ہوتی ہے، موت کے بعد ضرور باقی رہے گی۔ لیکن فلسفی کی روح بھی گو وہ موت کے بعد صدیوں تک باقی رہے، علی الاطلاق غیر فانی نہیں، کیونکہ بالآخر دنیا کی ہر شے کی طرح وہ کائنات کی آتش زنی میں غائب ہو جائیگی۔ بقائے مطلق صرف خدا ہی کا حصہ ہے۔ لیکن روح کی فنا کے یہ معنی نہیں کہ اسکا جوہر بھی فنا ہو جائے، بلکہ وہ اسی دریائے ناپیدا کنار میں لمجائے گا جس سے علیحدہ ہوا تھا۔

رواقیین ان نظری سوالات کے متعلق کوئی معین عقائد نہیں رکھتے تھے، مثلاً اصول بقا کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے سے رواقی ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا۔ جو بات رواقی ہونے کے لیئے ضروری تھی اور جس میں اس فرقے کے تمام پیرو متحد الخیال تھے، وہ اخلاقی تصوریت تھی، جسکی تعلیم زینو سے ایک مدت پہلے سقراط افلاطون اور انٹیسِتھنز جیسے فلسفی دے چکے تھے۔ ان کا اصول زندگی یہ تھا کہ نیکی نیکی ہی کی خاطر کرنی چاہیئے۔ رواقیت کے نزدیک خیر برتر یہی تھی کہ نیکی کو نیکی ہی کی خاطر کیا جائے، اور فرض کو فرض ہی سمجھ کر سرانجام دیا جائے۔ باقی تمام چیزیں صحت، دولت، عزت، لذت، نہ نیکی ہیں نہ بدی، بلکہ اگر انھیں کو اپنی کوششوں کا مقصدِ وحید قرار دیں تو یہی بدی ہو جاتی ہے۔ صرف نیکی ہی ہم کو حقیقی مسرت بخش سکتی ہے، بشرطیکہ اسکو بے غرضانہ طریقہ سے تلاش کیا جائے نیکی یہ نہیں کہ عمل کی ظاہری صورت نیک معلوم ہو، بلکہ روح میں ایک عادی میلان ہونا چاہیئے۔ نیکی واحد ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص ایک لحاظ سے نیک ہو اور دوسرے لحاظ سے بد۔ حکمت، شجاعت، عفت، عدالت وغیرہ، جن کو ہم عام طور پر نیکیاں یا فضائل کہتے ہیں، یہ ان سب کا

مقصدِ مشترک ہے۔ ان امہات فضائل میں سے کسی ایک کا پورے طور پر مالک ہونا، اصولاً سب کا مالک ہونا ہے۔ اور اُن میں سے کسی ایک سے معرّا ہونا سب سے معرّا ہونا ہے۔ ایک شخص نیک ہے تو سب باتوں میں نیک ہے اور بد ہے تو سب میں بد۔ نیکی اور بدی کے مابین کوئی وسط نہیں۔ نظری طریقے سے انسان کی دو ہی قسمیں ہو سکتی ہیں نیک اور بد۔ گو حقیقت میں نیک اور بد کے نور و ظلمت کی مختلف آمیزشوں سے مختلف اخلاقی رنگ نظر آتے ہیں۔ سعید و مسرور ہے وہ حکیم یا رشی جو رموز فطرت سے آگاہ ہونے کے ساتھ اپنی ذات اور دوسروں سے بھی آگاہ ہے اس علم و آگاہی کے بعد وہ انسان اور زمانے کی ہدایت سے آزاد ہو جاتا ہے، اسکے لیئے عمرانی تعصبات بلکہ خود قوانین کی زنجیریں بھی نہیں رہتیں، جہاں تک کہ قوانین عقل کا نتیجہ نہیں بلکہ انسانی تلوّن کی پیداوار ہیں۔ صرف وہی حقیقی معنوں میں آزاد ہے، اُس نے اپنے جذبات پر بھی غلبہ پالیا ہے اور دنیا پر بھی، کوئی شے اس پر اثر نہیں کرتی نہ وہ کسی شے سے ڈگمگاتا ہے۔ وہ بیرونی دنیا کے حادثات اور اپنی قلبی دنیا کے طوفانوں سے محفوظ ہے، کچھ بھی واقع ہو وہ تسلیم و رضا کے سکون میں زندگی بسر کرتا ہے، ہر بات فطرت اور قسمت سے مقدّر ہے، فطرت اور قسمت مرادف ہیں عقل، ربوبیت اور نیک ارادۂ الٰہی کے۔ تمام باتوں میں وہ اُسی قانونِ اعلےٰ کی پیروی کرتا ہے، جو فطرت نے اسکے ضمیر کے لیئے مقرر کر دیا ہے اور جو اُس قانون کا عین ہے جو دنیا پر حکمراں ہے۔

مذکورۂ بالا نظریوں میں تناقضات کا معلوم کر لینا نہایت آسان ہے۔ مثلاً رواقیین کی اخلاقی تصوریت انکی الٰہیات کی کامل موجودیت کے منافی ہے۔ مگر ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ رواقیت کسی ایک فرد واحد کا بنایا ہوا نظام نہیں، بلکہ بہت سے مسائل کا مجموعہ ہے جو ایک فرقے میں پیدا ہوئے وہ تعلیم یافتہ جماعتوں کا ایک مذہب تھا جو اپنے اعتقاد نو اور ایمان کہن میں یکسانیت پیدا کرنا چاہتے تھے وہ نیکی اور کلیسائے شرک میں ایک قسم کا اتحاد تھا، اُس میں مختلف قسم کے عناصر شامل تھے گو نصب العین میں یکرنگی تھی

پینیٹیس باشندۂ رہوڈز اور پوسیڈونیس باشندۂ اپامی نے، جو سسرو اور پومپی کا استاد تھا رواقی تعلیم رومائی دنیا میں جاری کی۔ یہ تعلیم لاطینی اور سامی روح کے خاص طور پر موافق تھی، اسلئے رواقیین کو فوراً ہی بہت سے پیرو مل گئے۔ سسرو، کیٹو اور برو ٹس جیسے لوگوں سے جنھوں نے جمہوریہ کے زوال کے بعد سیزروں کی روز افزوں مطلق العنانی کے خلاف ایک ناکام جنگ کی، اس فلسفے کو ہمت افزائی اور تسکین کا سرچشمہ پایا۔ سسرو کی ...... سینیکا کے [1] اخلاقی خطوط، ایپکٹیٹس کی شریفانہ تعلیم جسے فلیومین ایری اینس نے (ان کی ریڈین میں) محفوظ کیا۔ شہنشاہ مارکس اریلیس کی .... بارہ کتابیں جو اخلاقیات قدیم کی ایک نہایت حیرت انگیز پیداوار تھیں سب کا منبع یہی رواقیت تھی تاہم اسکا اثر عیسائیت کے اثر کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ رواقیت صرف علمی دنیا تک محدود رہی اس میں کوئی بات ایسی نہیں، جو اس کو عام پسند بنا سکے۔ اسکو سائنس اور استغراق وتامل پسند ہے۔ یہ بھی مجمع عوام سے متنفر ہے اور عملی طور پر ایپکیوریت کی مرادف ہے۔

۲۰ - ارتیابی ردعمل۔ پیرہونیت

ارسطو ایک پرجوش نظریہ ساز، اور سرگرم ادعائی تھا اگرچہ زینو اور ایپکیورس نظری علم (سائنس) کی بہت کم پروا کرتے تھے، لیکن زندگی کے لیئے اسکی اہمیت کو تسلیم کرتے تھے۔ رواقیین کے نزدیک جو اس معاملے میں کلبیہ سے اختلاف رکھتے ہیں سائنس ہمیں فطرت میں اور تاریخ میں عرفان ربوبیت کا سبق دیتی ہے، احکام ربانی کا احترام اور انکی پیروی کرنا سکھاتی ہے۔

[1] یہ نظریہ ایک عرصہ سے ترک کردیا گیا ہے کہ سینیکا اور سینٹ پال کی آپس میں دوستی تھی، اس خیال کے انتہائی حامی کہ رواقیت اور پالیت میں ایک رشتہ ہے، زیادہ سے زیادہ اس امر کو شہادت میں پیش کرسکتے ہیں، کہ رواقیت کا بانی اعظم کرائی سپس اور سینٹ پال (جنکی تعلیم یوروشلیم میں ہوئی) ایک ہی صوبے اور شاید ایک ہی قصبے میں پیدا ہوئے۔

ایپکیوریوں کے خیال کے مطابق سائنس ہمیں ان توہمات و تعصبات سے نجات دلاتی ہے جو ہماری مسرت کو فنا کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں فرقے اس بات میں متفق ہیں کہ صداقت کا ایک معیار ہے۔ ارتیابی ردعمل نے جسکو دیمقراطیس اور پروٹاگوراس نے شروع کیا تھا مشائی ادعائیت کی مخالفت کی۔ پیرہو ساکن ایلس جو ارسطو کا ہمعصر اور سکندر اعظم کا دوست تھا اس تحریک کا ایک بڑا نمائندہ ہے۔ پیروانِ سقراط اور ایپکیورس و زینو کی طرح، جو اس کے کم عمر ہمعصر تھے وہ بھی طمانیت کا طالب ہے مگر وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ یہ الٰہیات سے حاصل ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فلسفے کے کوئی دو مذہب ایسے نہیں جو اہم اور ضروری مسائل میں متفق ہوں، اس لئے حصول طمانیت کی بجائے جو حقیقی مسرت کا سرچشمہ ہے نظر و فکر سے مصیبت اور عدم یقین پیدا ہوتا ہے اور ہم بے انتہا تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ اس لئے بیکار ہے کہ اس سے بے حساب جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، اور یقینی فلسفہ اسلئے ناممکن ہے کہ ہم ہر حالت میں ہر مسئلے کے ایجابی اور سلبی دونوں پہلوؤں کو ثابت کر سکتے ہیں اشیاء کی ذات یا ماہیت ناقابل فہم ہے پیرہو کسی پہلو پر ادعائی رائے نہیں دیتا، جہاں تک ہو سکتا ہے وہ اپنے فیصلے کو معلق رکھتا ہے اور گرم مباحثوں میں حصہ لینے سے پرہیز کرتا ہے۔ وہ نہ تو پورے طور پر کسی بات سے انکار کرتا ہے اور نہ اثبات۔ وہ ادعائیین سے اختلاف رکھتا ہے، کیونکہ یہ لوگ علم کے مدعی ہیں اور سوفسطائیوں کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہ علم کو مطلقاً ناممکن سمجھتے ہیں۔

ٹائمن طبیب نے جو پیرہو کا دوست اور اسکا مدح خواں تھا ادر ارتیابی تصانیف کے علاوہ ایک ہجو بھی کہی جس میں اس نے تالیس سے لیکر ارسیلاس تک کے الٰہیاتیوں کے اختلافات و تناقضات پر زور دیا یوسیبیس نے اپنی کتاب میں اسکے کچھ ٹکڑوں کو محفوظ رکھا ہے۔ اسکے نظریہ کو ہم مختصراً تین حصوں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) ادعائی فلسفی اپنے نقطۂ آغاز کو ثابت نہیں کرتے اس لئے وہ محض ایک مفروضہ ہوتا ہے (۲) اشیاء کی حقیقت

خارج کا علم ناممکن ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہے کہ وہ ہم پر کیا اثر کرتی ہیں مگر ہم کبھی نہیں جان سکتے کہ ہمارے حواس اور ہمارے فہم سے علیحدہ وہ خود کیا ہیں (۳) لہٰذا مسرت حاصل کرنے کے لئے ہمیں بے نتیجہ عقیم افکار و تخیلات کو ترک کر دینا چاہئے اور تمام تر فطرت کے قانون کی مطابقت کرنی چاہئے۔

پیرہونیت نے کسی قدر درشتی سے فلاسفہ کو یہ بات یاد دلائی کہ مسئلہ تیقن ایک اساسی مسئلہ ہے۔ پیروان افلاطون اور مقابلتہً کم عمر ادعائی رواقی فرقے میں رقابت کی وجہ سے متشککین نے جلد افلاطون کی جگہ لیلی۔ پہلے پہل مسئلہ انتقادیت نے یونان میں عقل کا دور شروع کیا تھا، مگر ارسطو کی وفات کے بعد جب یہ مسئلہ دوسری مرتبہ نمودار ہوا، تو فلسفۂ یونان کے دور زوال کا عنوان ثابت ہوا۔

۲۱ - اکاڈی کی ارتیابیت

اکاڈی کی ارتیابیت اس فرقے کے بنیادی اصول کی ایک مبالغہ آمیز شکل تھی اور ایک حد تک اصلی ماخذوں کی طرف رجعت تھی۔ ہم جانتے ہیں کہ ارتیابیت سقراط اور افلاطون کا نقطۂ آغاز تھا۔ ارسیلاس اور کارنیڈیز اکاڈمی متوسط اور اکاڈمی نو کے بانیان کے نام اس تحریک سے وابستہ ہیں۔ ارسیلاس جو صدر معلم کریٹیز کا جانشین ہے پھر سقراطی طریقہ اختیار کرتا ہے، وہ اپنی طرف سے کوئی بنا بنایا نظام پیش نہیں کرتا اور اپنی کوششوں کو اسی بات تک محدود رکھتا ہے کہ خود سامعین ہی کے ذہن سے تدریجاً سب کچھ پیدا کیا جائے۔ وہ ان کو خود سوچنے تحقیق کرنے اور حق و باطل میں تمیز کرنے کا طریقہ سکھاتا ہے اسکا اصول مسلمہ صرف یہی ہے کہ کسی بات کو غیر مشروط طور پر نہ مانا جائے۔ شروع میں وہ انتقادی فلسفی تھا مگر زینو کی ادعائی مخالفت نے اسکو انتہائی ارتیاب کی طرف جانے پر مجبور کیا۔ زینو کے نزدیک واضح تصورات صداقت کا معیار ہیں۔ ارسیلاس فریب حواس کی طرف ہماری توجہ منعطف کراتا ہے۔ سقراط نے کہا تھا کہ میں

صرف یہی جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا ارسیسلاس اس کی ارتیابیت میں مبالغہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں یقین کے ساتھ یہ بھی نہیں کہہ سکتا لیکن وہ اپنے اصول کے آخری نتائج تک نہیں پہنچتا کیونکہ وہ الٰہیات میں تیقن کو ناممکن قرار دیتا ہے، مگر اخلاقیات میں اسے ممکن سمجھتا ہے اور اس بات میں رواقیین سے متفق ہے اسکے اتباع منطق سے مجبور ہو کر اخلاقیات کو بھی اپنی ارتیابیت میں لپیٹ لیتے ہیں۔

ان میں کارنیڈیز ایسا شخص ہے جسکے فکر میں تضاد نہیں اور جو پانچویں صدی کے سوفسطائیوں سے کسی بات میں اختلاف نہیں رکھتا۔ وہ اخلاقیات اور مذہب میں بھی رواقیین کا اتنا ہی مخالف ہے، جتنا کہ الٰہیات اور اعتقادیت میں۔ وہ حیرت انگیز منطقی قابلیت سے رواقی دینیات کے تناقضات کو کھول کر باہر رکھ دیتا ہے۔ خدائے رواق کائنات کی روح ہے اور روح میں حس ہوتی ہے، جو ایک قسم کا تغیر ماہیت ہے، تو معلوم ہوا کہ رواقی خدا میں تبدیلی بھی واقع ہو سکتی ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ خرابی میں بھی متغیر ہو سکتی ہے یعنی فنا ہو سکتی اور مر سکتی ہے، لہٰذا رواقیوں کا خدا ازلی ابدی نہیں بلکہ انکا احساسی خدا دراصل خدا ہی نہیں۔ احساس پذیر ہستی ہونے کی حیثیت سے ان کا خدا ذی جسم ہے، جو اسکے تغیر پذیر ہونیکے لئے کافی ہے۔ آگے چل کر کارنیڈیز کہتا ہے کہ اگر خدا موجود ہے تو وہ یا محدود ہے یا نامحدود اگر وہ محدود ہے تو اشیاء کے کل کا ایک جزو ہے اور سب پر حاوی مکمل و کامل ہستی نہیں۔ باقی اگر وہ نامحدود ہے تو غیر متغیر اور غیر متحرک ہے، جس میں تبدیلی یا احساس نہیں ہو سکتا، یعنی وہ ایک زندہ حقیقی ہستی نہیں۔ لہٰذا خدا نہ محدود متصور ہو سکتا ہے نہ نامحدود۔ اگر وہ موجود ہے تو یا ذی جسم ہے یا غیر ذی جسم، اگر وہ جسم نہیں رکھتا تو احساس بھی نہیں رکھتا اور اگر جسم رکھتا ہے تو وہ سرمدی ہستی نہیں۔ خدا میں یا نیکی ہے یا نہیں اگر وہ نیک خدا ہے تو ایسا خدا ہے جو نیکی کو اپنے ارادے سے بالاتر قانون تسلیم کرتا ہے اس لئے وہ ہستی اعلےٰ نہیں اور اگر اس میں نیکی نہیں تو وہ انسان سے بھی

کم درجے کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے ہر قسم کے تصور میں تناقض پایا جاتا ہے۔

کارنیڈیز اسی طریقے سے صایب فرض اور ذمہ داری کے تصورات کی بھی تحلیل کرتا ہے۔ وہ ایک سیاسی مقصد کے لیئے روما بھیجا گیا وہاں اس نے دو سنسنی خیز تقریریں کیں پہلے روز عدل کی موافقت میں اور دوسرے روز اسکی مخالفت میں۔ یقین کامل جیسے کہ الٰہیات میں ناممکن ہے ویسے ہی اخلاقیات میں بھی ناقابل حصول ہے، کافی شہادت کی عدم موجودگی میں ہمیں فکر و عمل دونوں میں ظن پر قناعت کرنی چاہئے۔

کارنیڈیز کے جانشین صدر معلمین میں انتقادی انتخاب پسندی کی کسی قدر عاقلانہ صورت اکاڈمی نو کی ارتیابیت پر غالب آگئی اور اسکے بعد ایسا متحدہ فلسفہ پیدا ہوا کہ افلاطون ارسطو زینو ایپکیورس اور آرسیلسیلاس کے مسائل سب اس میں آگئے۔

۲۲۔ احساسی ارتیابیت

تصوری ارتیابیت کے خلاف جسکا ماخذ ایلیاتی تھے، احساسی ارتیابیت پیدا ہوئی۔ ارتیابیت کی یہ صورت جسکی تعلیم پروٹاگوراس۔ ارسٹپس اور ٹائمن دیتے رہے۔ بہت سے اہلِ فکر میں، جو اکثر اطبا تھے جاری رہی۔ وہ سب اسی نتیجے پر پہنچے کہ ہمارے پاس حق کا کوئی معیار نہیں اور ذوات اشیا کا کچھ علم نہیں۔ ارسیسیلاس اور کارنیڈیز اپنے دلائل کی بنیاد منطق پر رکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہر مسئلے میں منطقی طور پر کیسے تناقضات لازم آتے ہیں۔ مگر تجربی ارتیابیت جو ایجابیت جدیدہ کی نوعیت رکھتی ہے، عضویاتی اور تجربی امور کی شہادت پیش کرتی ہے۔ ان متشککین میں سے انیسڈیمس ساکن نوسس ان دلائل کو مرتب کرتا ہے جنکی وجہ سے بیرہو کو اور خود مصنف کو علم یقینی کے امکان میں شک پیدا ہوا۔ اس نے بیرہونیت پر آٹھ کتابیں لکھیں جنکے بہت سے قیمتی حصے سکسٹس کی بدولت محفوظ ہیں۔ یہ دلائل مفصلۂ ذیل ہیں۔

(۱) ذی حس ہستیوں کی عضویت اور ساخت کے اختلافات جنکی وجہ سے وہ ایک ہی شے سے مختلف طور پر اثر پذیر ہوتی ہیں۔ مریض یرقان کو ہر شے زرد نظر آتی ہے، اسی طرح ہر حیوان کو ایک ہی شے میں مختلف رنگ اور مختلف تناسبات معلوم ہوتے ہیں۔

(۲) افراد انسان میں عضویت کے اختلافات۔ اگر تمام انسانوں کو تمام چیزوں کا ایک جیسا ادراک ہوتا، تو ان سب کے ارتسامات، تصورات، جذبات اور خواہشات ایک جیسی ہوتیں مگر حقیقت الامر میں ایسا نہیں۔

(۳) ایک ہی فرد کے حواس مختلفہ کا تباین۔ یعنی ایک ہی چیز دو قسم حواس پر متضاد اثرات پیدا کر سکتی ہے مثلاً ہو سکتا ہے کہ ایک ہی تصویر آنکھ کو خوشنما معلوم ہو مگر لمس کے لئے ناگوار ہو۔ ایک پرندہ دیکھنے میں اچھا ہو مگر کریہ الصوت ہونے کی وجہ سے کانوں کو برا معلوم ہو۔ علاوہ ازیں ہر محسوس شے ہم کو مختلف خواص کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، مثلاً ایک سیب صاف، چکنا، خوشبودار، میٹھا، زرد، اور سرخ ہے۔ اب دو باتیں ہو سکتی ہیں یا یہ کہ زیر بحث پہلی ایک بسیط شے ہے، جس میں بذات خود یہ چکناہٹ ہے نہ شیرینی نہ رنگ، مگر ہر حاسہ پر اسکے مخصوص عضو کی نوعیت کے مطابق ایک اثر پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ سیب بسیط ہونے کے بجائے اسکے بالکل برعکس ہو، یعنی جتنا مرکب و مختلف ہمیں معلوم ہوتا ہے اس سے بہت زیادہ ہو اس میں لاتعداد خواص موجود ہوں جنکا ہمیں کچھ علم نہیں کیونکہ انکے ادراک کے لئے ہمارے پاس حواس ہی موجود نہیں۔

(۴) محسوس کرنے والے کے اختلاف حالات کی وجہ سے اس کے ارتسامات میں بے حد اختلافات واقع ہو سکتے ہیں۔ عالم بیداری میں اشیاء عالم خواب سے مختلف معلوم ہوتی ہیں، جوانی کے اثرات بڑھاپے کے اثرات سے مختلف ہوتے ہیں۔ تندرستی میں اشیاء ایک طرح کی معلوم ہوتی ہیں مگر بیماری میں دوسری طرح کی، نشے کے اثرات دماغ کی معمولی حالت کے اثرات سے جدا ہوتے ہیں۔

(۵) اشیاء کے فاصلے وقفے اور دیگر اضافات مکانی کی وجہ سے، جو عدم یقین پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً کسی جہاز کو بہت دور سے دیکھو تو ساکن معلوم ہوتا ہے، روز روشن میں ہلکی روشنیاں دکھائی نہیں دیتیں، قریب سے ہاتھی عظیم الجثہ معلوم ہوتا ہے، مگر کچھ فاصلے پر ہو تو چھوٹا دکھائی دیتا ہے، کبوتر کی گردن کا رنگ دیکھنے والے کے نقطۂ نظر کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مظاہر اشیاء ہمیشہ انکی اضافی اوضاع اور ان کے فاصلے سے متعین ہوتے ہیں، اور چونکہ ہر شے کوئی نہ کوئی خاص وضع و خاص فاصلہ رکھتی ہے اس لیئے ہم اسکے متعلق صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ فلاں وضع میں اور فلاں فاصلے پر یہ ایسی ہے، مگر ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان اضافات سے مجرد ہو کر وہ کیا ہوگی تجربے اور مشاہدے سے اضافی علم کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

(۶) کوئی احساس خالص نہیں ہوتا بلکہ خارجی دنیا یا خود ہمارے اندر کے اجنبی عناصر ہر احساس میں مخلوط ہو جاتے ہیں مثلاً ہوا کے لطیف یا کثیف ہونے سے آوازوں میں فرق پڑ جاتا ہے، خوشبودار مسالوں سے بند اور گرم کمرے میں بہ نسبت کھلی اور سرد فضا کے زیادہ خوشبو نکلتی ہے اجسام ہوا کی بہ نسبت پانی میں زیادہ ہلکے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس اضافے کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، جو خود ہمارے نفس اور جسم کی وجہ سے کسی احساس میں واقع ہوتا ہے، مثلاً روشنی کے احساس میں آنکھ اور اسکے رگ و ریشہ کا بھی حصہ ہوتا ہے، ایک ہی شے جو میرے ہمسایہ کو سبز معلوم ہوتی ہے مجھے نیلی دکھائی دیتی ہے۔ سب سے آخر میں عقل و فہم کے اثر کو لو، جو حواس کے پیش کردہ مواد کو تصورات و مفہومات میں بدل دینے کے لیئے اس میں تغیرات پیدا کرتے ہیں۔

(۷) کمیت کی تبدیلی سے کیفیت بھی بدل جاتی ہے۔ بکرے کا سینگ پورے کا پورا لو تو سیاہ ہے اسکے ٹکڑوں کو الگ الگ لو تو سفیدی مائل ہوتے ہیں شراب تھوڑی پیو تو قوت بخشتی ہے خم کے خم چڑھا جاؤ تو کمزور کر دیگی۔

بہت سے زہر جو علیحدہ مہلک ہوتے ہیں دوسرے اجزا کے ساتھ مرکب ہوکر شفابخش ہو جاتے ہیں۔

(۸) ہم کو صرف مظاہر اور انکی اضافات یا علائق کا ادراک ہوتا ہے، ذوات اشیاء ہمارے ادراک میں نہیں آتیں، ہمیں صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسری چیزوں کے لحاظ سے یا ہماری اضافت سے کیا ہیں، مگر ہم اس بات سے بالکل ناواقف ہیں، کہ بذات خود وہ اپنی جگہ پر کیا ہیں۔

(۹) سب سے آخر میں شک کی ایک نہایت زبردست وجہ عادت و تربیت، اور عمرانی و مذہبی ماحول کا اثر ہے۔ سورج کو ہم ہر روز دیکھتے ہیں اس لئے اس سے بے اعتنائی برتتے ہیں، دمدار ستارے روزمرہ کے مظاہر نہیں اسلئے ہم میں ایک خاص اثر پیدا کرتے ہیں۔ کمیاب چیزوں کی ہم قدر کرتے ہیں مگر عام اشیا کو، خواہ وہ حقیقت میں نہایت مفید اور بے بہا ہوں، نظر حقارت سے دیکھتے ہیں۔ ایک یہودی جو یاہو کی پرستش کرتا ہے جیوپیٹر کو محض ایک بت سمجھتا ہے، اور ایک یونانی جس کو جیوپیٹر کی تعلیم دیگئی ہے یاہو کو چھوٹا خدا سمجھتا ہے۔ اگر یہودی یونان میں پیدا ہوتا اور یونانی ابراہیم کی نسل سے ہوتا، تو معاملہ برعکس ہوتا۔ یہودی خونی قربانیوں سے پرہیز کرتا ہے کیونکہ اسکے مذہب کا یہی حکم ہے، مگر ایک یونانی کو ذرا بھی تامل نہیں ہوتا، کیونکہ اسکے دینی پیشواؤں کو اس میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں معلوم ہوتی ہر ملکے و ہر رسمے۔ شاید خدا کی نسبت ہم کبھی یہ نہیں بتا سکینگے کہ وہ انسانی مفہومات سے معرا ہوکر بذات خود وہ کیا ہے اور ہمارے تصورات سے علیحدہ ہوکر حق و باطل کیا ہے۔

اسی فلسفی نے تعلیل کے مفہوم پر بھی تنقید لکھی ہے، جسکے ضروری نکات ڈیوڈ ہیوم نے دھرائے ہیں۔ اینسیڈیمس کے نزدیک علاقۂ تعلیل یا علیت، جسمانی اور غیر جسمانی دونوں دنیاؤں میں متصور نہیں ہو سکتا۔ نہ یہ نفس اور جسم کے مابین پایا جا سکتا ہے۔ کسی جسم کی علت فاعلہ کوئی جسم نہیں ہو سکتا، بلکہ ہماری سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آسکتا کہ اکائی سے دو اور دو سے تین کیسے

مشتق ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے علت فاعلہ غیر مادی ہستی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں غیر مادی ہستی مادے کو نہیں چھو سکتی اور مادہ غیر مادی ہستی کو نہیں چھو سکتا، نہ یہ اُس پر عمل کر سکتی ہے نہ وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔ مادی سے غیر مادی اور غیر مادی سے مادی ہستی پیدا نہیں ہو سکتی، کیونکہ معلول کو لازمی طور پر علت کا ہم نوع ہونا چاہئے، کبھی گھوڑے سے انسان پیدا نہیں ہوتا نہ انسان سے گھوڑا۔ ان اشیاء کے متعلق جنھیں ہم علل سے موسوم کرتے ہیں، یہ کہہ سکتے ہیں کہ صرف اجسام اور غیر مادی ہستیوں کا وجود ہے۔ لہٰذا صحیح معنوں میں علل کہیں نہیں۔

حرکت و سکون کے متعلق بھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ نہ سکون سے حرکت پیدا ہو سکتی ہے نہ حرکت سے سکون۔ علیٰ ہذا نہ سکون سے سکون پیدا ہو سکتا ہے نہ حرکت سے حرکت۔

علت یا اپنے معلول کی ہم زمان ہو گی یا اس سے مقدم، یا موخر۔ پہلی صورت میں معلول علت اور علت معلول ہو سکتی ہے، دوسری صورت میں جب تک علت عمل کر رہی ہے تو معلول کہیں نہیں اور جونہی کہ معلول پیدا ہو گیا تو کوئی علت فاعل نہ رہی، تیسری صورت بالکل بے معنی ہے۔

ہم جس چیز کو علت کہتے ہیں یا تو وہ خود براہ راست عمل کرتی ہے، یا کسی دوسری چیز کی وساطت سے۔ پہلی صورت میں علت کو ہمیشہ اور ہر حالت میں عمل کرنا چاہئے، مگر تجربے کی شہادت اسکے خلاف ہے۔ دوسری صورت میں علت متوسطہ بھی پہلی علت کی طرح علت ہو سکتی ہے۔

مفروضہ علت کی یا ایک خاصیت ہو گی یا ایک سے زائد۔ پہلی صورت میں اس مفروضہ علت کو ہر حالت میں ایک ہی طرح عمل کرنا چاہئے، مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا، مثلاً سورج کبھی تو جلا دیتا ہے کبھی جلاتا تو نہیں مگر گرم کر دیتا ہے کبھی نہ جلاتا ہے نہ گرم کرتا ہے صرف منور کرتا ہے، وہ مٹی کو سخت کر دیتا ہے، چمڑے کو رنگ دیتا ہے اور پھلوں کو سرخ کر دیتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ سورج مختلف خواص رکھتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی نہیں سمجھ سکتے کہ

مختلف خواص اس میں یکجا کیسے ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر ایسا ہو تو چاہئے ایک ہی وقت میں ہر شے کو وہ جلائے بھی، گرم بھی کرے، اور سخت بھی کردے۔

رہا یہ اعتراض کہ سورج کا اثر اس شے کی ماہیت پر منحصر ہے، جس پر اسکی کرنیں پڑتی ہیں، تو یہ ارتیابیت کی حمایت ہے، اور یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ سخت شدہ مٹی اور گرم شدہ موم بھی سورج کی طرح علتیں ہیں، لہٰذا علتِ حقیقی کرنوں کا شے معمول پر پڑنا یعنی دونوں کا اتصال ہے۔ لیکن یہی اتصال ہی تو ایسی بات ہے جو سمجھ میں نہیں آسکتی کیونکہ یہ یا بالواسطہ ہے یا بلا واسطہ، اگر بالواسطہ ہے تو حقیقی اتصال نہیں اور اگر بلا واسطہ ہے تو پھر بھی کوئی اتصال نہیں بلکہ دو اشیاء کا ملکر ایک ہو جانا ہے۔

انفعالیت بھی فعلیت کی طرح ناقابل فہم ہے۔ حالت انفعالیت میں ہونا، یا معمول ہونا ایک حد تک ہستی کا کم ہونا ہے، جس حد تک مجھ میں انفعال ہے، اسی حد تک میں ہستی سے محروم ہوں، منفعل ہونیکے معنی بوقت واحد ہست اور نیست ہونا ہیں۔ مگر یہ متناقض باتیں یکجا نہیں ہو سکتیں۔ علاوہ ازیں تکون یا "ہونے" کے تصور میں ایک صریح تناقض موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ مٹی سخت ہو جاتی ہے یا موم نرم ہو جاتا ہے، کیونکہ ایسا کہنا یہ تسلیم کرنا ہے کہ مٹی ایک ہی وقت میں سخت اور نرم ہے یا موم نرم اور سخت ہے، یا جو نہیں ہے وہ ہے اور جو ہے وہ نہیں ہے۔ لہٰذا ہونا، یا تکون وحدوث کا کوئی وجود نہیں۔ اور اگر حدوث نہیں تو تعلیل بھی نہیں۔ تعلیل کا عدم امکان حدوث کا عدم امکان ہے۔

انیسیڈیمس سے ایک صدی بعد ایک تشکک اگریپا بھی ہمارے تصورات کے اضافی و موضوعی ہونے، فلاسفہ کے باہمی اختلاف، ان میں نظریہ سازی کے میلان، ان کے دوری براہین اور اسی امر پر زور دیتا ہے کہ قیاس سے ہمیں یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہر قیاس کسی پہلے قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس طرح غیر متناہی طریقے پر ہمیں پیچھے کی طرف ہٹنا پڑتا ہے۔

یونانی ارتیابیین میں سب سے آخری اور سب سے زیادہ

جری شخص سکسٹس ایمپریکس ہے، جو نہایت وسیع المعلومات طبیب تھا، اور سنہ ۳۰۰ ء کے قریب اسکندریہ میں تھا۔ اسکی دو اعلیٰ درجے کی تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں۔ بیرہوتی ..... اور ایک رسالہ ریاضی والوں کے خلاف۔ وہ سائنس کی طرف توجہ کرتا ہے جو اپنے بدیہی اصولوں کی بنا پر ادعائیت اور الٰہیات کی آخری جائے پناہ ہے، وہ نہ صرف علم و نحو، خطابیات، موسیقی، ہیئت اور خاص فلسفیانہ علوم میں، بلکہ حساب و ہندسہ میں بھی عدم تیقن کا مدعی ہے، کیونکہ اسی بنیاد میں اسکو یہ تناقض دکھائی دیتا ہے، کہ خط غیر ممتد نقاط سے مرکب ہونے کے، باوجود امتداد یا وسعت رکھتا ہے۔ لہذا کوئی علم یقینی نہیں۔ ہر شے نظریہ اور نہج دونوں کے لحاظ سے غیر واضح مشکوک اور تناقض ہے۔ ریاضیات وطبیعیات منطق و اخلاقیات سب کا یہی حال ہے بیرہو کی سی صحیح ارتیابیت تو غیر مشروط وقطعی طور پر اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتی کہ تمام علوم غیر یقینی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا قطعی دعوے کہ مثالی معنوں میں الٰہیات یعنی ذوات اشیاء کا علم ناممکن ہے، خود آدمی کو ادعائی اور الٰہیاتی بنا دیتا ہے۔ بیرہونیوں کے نزدیک اکاڈمی نو کی ارتیابیت میں یہی غلطی ہے، جسکی وجہ سے وہ سلبی ادعائیت بن گئی ہے ورنہ سچا ارتیابی کسی شے پر بھی علی الاطلاق کوئی حکم نہیں لگاتا۔ اسی کی کامل غیر جانبداری ہے، اگر مطلق بے حسی پیدا نہ ہو، تو کم سے کم ایسا سکون اور اخلاقی توازن ضرور پیدا ہو جاتا ہے، جو حقیقی مسرت ہے۔ ایک رواقی اور ابیکیوری کی طرح ارتیابی کا نصب العین بھی عمل ہی ہے، لیکن اس کے نزدیک اس مقصد عملی کے حصول کے لئے الٰہیات سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اسی کا نظام یہ ہے، کہ کوئی نظام نہیں رکھتا، اور اگر اسکو بھی کوئی اعتقاد قائم کرنا پڑے تو وہ اعتقاد خود اپنی ارتیابیت میں شک کرتا ہے۔

لیکن خود اپنے نتائج پر شک کرنے کی وجہ سے انتہا پسند ارتیابیت اکاڈمی کی ظنیت کے مقابلے میں مغلوب ہو کر کنارہ کش ہو گئی۔

سائنس کی تحریک

جب فلسفہ انحطاط پذیر ہو کر محض بے ثمر اور بانجھ ارتیابیت بن رہا تھا، تو مختلف علوم فلسفے سے منقطع ہو کر، مصر اور بحیرۂ روم کے یونانی جزائر میں حیرت انگیز ترقی کر رہے تھے۔ ریاضیات کو مصر میں اُسوقت فروغ حاصل تھا جب کہ یونان ابھی زمانۂ جاہلیت کے اندھیرے میں تھا۔ یہ صحیح ہے کہ تجربی سائنس کی رفتار بہت سست تھی اور فلسفے کی طرح سائنس کو بھی اس احمقانہ مغالطے نے بے جان کر رکھا تھا کہ حواس دھوکا دیتے ہیں اور عقل انکا علاج نہیں کر سکتی۔ علاوہ ازیں یونانیوں کی فطری بے صبری ان کو استدلال اور محض عقلی خیال آفرینی کی طرف مائل کرتی تھی اور وہ تجربے و مشاہدے کی تفصیل و زحمت کشی سے گھبراتے تھے۔ لیکن وہ علوم جن میں استدلال جزو اعظم ہے مثلاً ریاضی یا طبیعیات ریاضیہ وغیرہ بہت جلد ترقی کر گئے اور عام ارتیابیت کا مہلک اثر ان پر نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربیت کے حملوں کے باوجود اس حقیقت میں کون شک کر سکتا تھا، کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، یا مثلث کے تینوں زاویئے مل کر دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔

سسلی میں جہاں فیثا غورثی روایات قائم ہوگئی تھیں ہائیسٹیاس اور ارشمیدش نے قریباً ۳۰۰ ق م میں ایک ایسے نظام ہیئت کی تعلیم دی، جو کوپرنیکس کے نظام سے بہت مشابہ تھا۔ ارشمیدش نے طبیعیات کو وزن نوعی کی تعیین کا طریقہ بتایا، دھوپ گھڑی اور غیر متناہی پیچ ایجاد کیا، اور بیرم کے نظریئے سے مکانیات کا علم پیدا کیا۔ اسی زمانے میں فیثا غورث کے ایک ہم وطن ارسٹارکس ساموسی نے تجویز پیش کی کہ زمین سے سورج کا فاصلہ تشقیق قمر کے ذریعے سے ناپا جائے، خیر یہ بات تو ناقابل عمل ثابت ہوئی مگر اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے مرکزیت زمین کے نظام کی بجائے زمین کے سورج کے گرد گھومنے کا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ بابل میں اس نظریے کو سلیوکس ساکن سلوشیا نے

قبول کیا اور اسکو ترقی دی لیکن رواقیئین نے اسکو ناجائز اور خلاف مذہب قرار دیا اور خود بطلیموس نے جو اسکندریہ کے ہیئت دانوں میں سب سے زیادہ مشہور شخص ہے اسکو مسترد کر دیا۔ یہ نظریہ پرانے خیال کا استیصال نہ کر سکا، یہاں تک کہ عصر جدید کا طلوع ہوا اور اسے کوپرنیکس کپلر اور گلیلیو نے پیش کیا۔

بحر روم کے دوسرے کنارے پر اسکندریہ کا شہر آباد ہوا جسکی بنیاد چوتھی صدی کے نصف آخر میں اسکندر اعظم نے رکھی تھی۔ بطلیموسیوں کے عہد میں یہ شہر دنیا کا تعلیمی اور تجارتی مرکز بن گیا، افلاطون اور ارسطو کے صحیح روحانی اخلاف ہم کو ایتھنز میں نہیں بلکہ یہاں ملتے ہیں۔ ایتھنز نے سائنس کے بادشاہ کو جلاوطن کر دیا، اور اسکا آفتاب ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا۔ ارسطو کی روح اسکے شاگرد میں آئی اور پھر اسکندر سے بطلیموس اور اسکے جانشینوں میں پہنچی۔ مصر کے اس نئے دارالسلطنت میں انھوں نے جس عجائب خانے کی بنیاد ڈالی وہ ایک عجیب و غریب چیز تھی، سائنس کو اس طریقے سے مرتب کرنے کی کوشش کی مثال نہ کہیں زمانۂ قدیم میں ملتی ہے نہ عصر جدید میں۔ یہاں ہر قوم کے طلباء کے مصارف خزانۂ عامرہ برداشت کرتا تھا، گرد و نواح کے ممالک سے ہزاروں طالبان علم یہاں اکھٹے ہوتے تھے۔ فطرت کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے یہاں ایک نباتیاتی باغ ایک وسیع حیوانیاتی مجموعہ اور ایک علم تشریح کی عمارت تھی۔ ہیئت والوں کے لئے ایک رصدگاہ موجود تھی۔ ادب، علماء نحو و لسانیات کے لئے ایک عظیم الشان کتب خانہ تھا، جس میں پہلی عیسوی صدیوں میں قریباً سات لاکھ کتابیں تھیں۔ یہیں پر حکیم اقلیدس نے مبادی علم ہندسہ تصنیف کی (قریباً ۲۹۰ ق۔م) اور موسیقی، علم المرایا والمناظر اور عکسیات پر رسالے لکھے۔ یہیں پر اریٹوستھنز نے جو بطلیموس فیلنڈلفس کے عہد سے محافظ کتب خانہ تھا، ہیئت، جغرافیہ اور تاریخ میں حیرت انگیز کام کیا۔ یہیں پر اپولونیس ساکن پرگہ نے مخروطیات پر اپنے رسالے شائع کئے۔ یہیں پر

ایرسٹیلس اور ٹائیمو کارس نے وہ مشاہدات کیے جن کی مدد سے ہیئت داں ہپارکس نے تقدم اعتدالات کا انکشاف کیا یہیں پر بطلیموس نے المجسطی لکھی، جو کوپرنیکس کے زمانے تک ہیئت میں ایک مستند چیز مانی جاتی تھی اور جغرافیہ لکھا جسکا مطالعہ چودہ صدیوں تک یورپ میں ہوتا رہا۔ اسی زمانے سے زمین کی کرویت، اسکے قطبین، محور، خط استوا، دوائر شمالی و جنوبی، نقاط اعتدالی، راس جدی و راس سرطان، اور سطح زمین پر اختلاف آب و ہوا کے مسائل سائنس دانوں میں جاری ہیں۔ اشکال قمر کے تنوع کو وہ بہت اچھی طرح سمجھتے تھے، اور فاصلہ بین النجوم کا حساب بڑی احتیاط سے کرتے تھے گو ان کو اسمیں پوری کامیابی نہیں ہوئی۔

دربار کے سایۂ عاطفت میں ادب و فن کو خوب فروغ حاصل ہوا، ادب اور اسکی تاریخ، لسانیات اور تنقید مستقل علوم بن گئے۔ عبرانی انجیل اور دوسری مشرقی کتابوں کا یونانی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ بدھ مت کے پیرو اور یہودی، یونانی اور مصری نہایت مختلف مذاہب رکھنے والے لوگ آپس میں ملتے تھے، انھیں حالات سے ایک طرف تو مذاہب کا مقابلہ کرنے والی دینیات کو ترقی حاصل ہوئی اور دوسری طرف مختلف اعتقادات مل جل کر ایک ہونے لگے اور ایک مذہبی انتخاب پسندی یا انتخابیت پیدا ہوگئی جس نے کیتھولک اتحاد کے لئے راستہ صاف کر دیا۔

۲۴۔ انتخاب پسندی

اسکندریہ کی علمی تحریک روما کی مرکز پسند قوت کی وجہ سے دوسری صدی میں یک بیک رک گئی، اس زمانے میں یونان کے دل و دماغ میں بیّن انحطاط شروع ہوگیا، ادب اور فن پر فوراً زوال آگیا، فلسفہ ارتیابیت کی ناقابل علاج بیماری میں مبتلا تھا، اپنی جنم بھوم سے علٰحدہ ہوکر اس میں نشو و نما کی قابلیت نہ رہی، طبیب جالینوس اور ہیئت داں بطلیموس کے بعد علوم طبعیہ میں کوئی ترقی نہ ہوئی، آبائے کلیسائی کا مذہب

بہتان وتحقیر کا ہدف بن گیا اور اخلاقیات جسکو مذہب کا جانشین ہونا چاہئے تھا وہ کبھی اپیکیوریت کی لغویتوں اور کبھی رواقی یادرہوا خیالی تعمیروں میں بھٹکتی پھرتی تھی۔ جتنا وہ اپنے سکون قلب کے نصب العین کے قریب پہنچتی معلوم ہوتی تھی اتنا ہی وہ اس سے دور ہوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس پیرانہ افتادگی کی حالت میں فکریونان منہ موڑ کر حسرت بھری نگاہوں سے اپنے تخلیقی قوت کے زمانے کی طرف دیکھنے لگا۔ اس نے تاریخ اور آثار قدیمہ کے مطالعے کا مذاق پیدا کیا، یا یوں کہو کہ ماضی پسند ہوگیا۔ خود ارتیابیت میں شک کرنے اور باوجود اسکے کوئی نئی بات پیدا نہ کرسکنے کی وجہ سے وہ انتخاب پسند ہوگیا اور ایام گزشتہ کی یاد پر زندگی بسر کرنی شروع کی۔ قدیم مذاہب فلسفہ نے، جن میں سے ہر ایک اس سے پہلے ایک علیحدہ اصول ایک ممتاز خصوصیت اور ایک ذاتی شخصیت رکھتا تھا، تین صدیوں کی پیکار کے بعد رفتہ رفتہ آپس میں مصالحت کرلی اور آخر کار ان سے ایک بے رنگ سا مرکب مذہب پیدا ہوگیا۔

لیکن ان عناصر کے ایک دوسرے سے ملجانے کی وجہ صرف ان کی کمزوری نہ تھی۔ جب تک یہودیت نے اپنی قومی اور مخصوص صورت قائم رکھی وہ بے اثر ثابت ہوئی لیکن جب فائلو ساکن اسکندریہ نے موسیٰ اور افلاطون کی تعلیم میں موافقت پیدا کرنی چاہی اور عیسیٰ اور اسکے مبلغ پال نے یہودیت کو اسکی قومیت کی قبا سے عریاں کردیا، تو یونان و روما کی دنیا میں اسکی ترقی کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ رہی۔ رائے عامہ کا میلان ایک مدت سے توحید کی طرف تھا۔ مشائیت اور رومائی رواقیت نے اسکو عیاں طور سے پیش کیا، لیکن انکی تعلیم صرف پڑھی لکھی جماعتوں تک پہنچی۔ عیسائیت صحیح معنوں میں ایک مذہب تھا جو نہایت عام پسند ہوا اور اس نے ناشائستہ، مفلس اور چھوٹے طبقے کو اور ان تمام لوگوں کو جو ایک بہتر دنیا کے آرزو مند تھے، اہل ثروت و قوت پر ترجیح دی، اسی وجہ سے عیسائیت فلسفے کی ایک زبردست حریف ہوگئی

جسکے مقابلے کے لئے فلسفۂ قدیم کو اپنی تمام بکھری ہوئی قوتوں کو متحد کرنے کی ضرورت پڑی۔

انجیل و توریت کے الہام کے مقابلے میں فیثا غورث اور افلاطون کا فلسفہ پیش کیا جاتا تھا اور یہودیوں اور عیسائیوں کے خدا کے مقابلے میں زینوفن سقراط اور ارسطو کا خدا لایا جاتا تھا۔ رواقیت کی تقلید میں شرک اور توحید میں اس نظریے کے ذریعے سے موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی کہ خدا ایک اعلیٰ اور بے مثال مبدء ہے جو بہت سے ثانوی خداؤں میں پیکر پذیر ہوتا ہے اس مفہوم نے آخر کار توحید کی صورت اختیار کرلی اور عیسائی عرفا (Gnostics) کے مظاہر الٰہی (Cons) یہودی رمز آشناؤں (Cobalists) کے . . . . (Seppiroth) اور کیتھولک دینیات کی شخصیتوں (Hypostases) میں ظاہر ہوا۔ یونانی طبیعت کے مطابق اور عیسائی میلانات کے مخالف یہ زمانہ نیکی اور حسن، بدی اور قبح، الہیاتی نقص اور اخلاقی نقص کو ایک سمجھتا رہا۔ روح، یعنی صوری یا تصوری اصل کو نیکی کا سرچشمہ قرار دیا اور تصور کے خلاف جنگ کرنے والے مادے کو بدی اور نقص کا باعث ٹھیرایا۔ بعضوں نے خدا کو ایک غیر جانب دار یا بے ہمہ مبدء سمجھا جو روح اور مادہ دونوں کی علت ہے، مگر دونوں سے برتر ہے اور بعض خدا کو ایک ایسی روحانی اور تصوری اصل یا مبدء سمجھے جو تضاد کی وحدت نہیں بلکہ مادے کی مخالف ہے۔ اس لحاظ سے مادہ اسکا خلق کردہ نہیں بلکہ ایک حریف مبدء ہے، جو خدا کی طرح ازلی اور قوت میں اسکے برابر ہے۔ اس نظریے میں کم و بیش بیّن طور پر ثنویت پائی جاتی ہے، جسکا اثر اسکے حریفوں میں بھی پایا جاتا ہے اور عیسائی صوفیوں کے الحادات سے بھی ٹپکتا ہے۔ خدا کے گناہ سے پاک ہونے کی یہی وجہ قرار دیگئی کہ وہ مادے سے منزہ ہے اور اگر مادہ ہی بدی کا مصدر ہے تو ہر ذی جسم ہستی گنہگار رہے۔ اس سے گناہ کا لازمی ہونا ثابت ہوتا ہے اور ایک رشی کے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ راہبانہ ریاضتوں اور پرہیزگاریوں سے اپنے جسم کو ایذا پہنچائے۔

معادِ جسمانی کے عیسائی اعتقاد کے خلاف افلاطون کا جسم سے علیحدہ بقائے روح کا اصولِ ایمان پیش کیا جاتا ہے۔ کتم عدم سے تخلیق کے مقابلے میں ارواح کا وجود قبل الحیات اور مادے کے قدم کا خیال پیش کیا جاتا ہے۔

باوجود اسکے دشمن کے ساتھ بہت سی رعایات برتی گئیں۔ اگر وہ ارفیوس، فیثاغورث اور افلاطون کو موسیٰ ... اور سینٹ پال کی صف میں جگہ دے اور یونان قدیم کے ارباب فکر کو موردِ الہام حقیقت ازلی سمجھے، تو دوستی کا ہاتھ اسکی طرف بڑھ سکتا ہے۔ تمام مذاہب کی حقیقت ایک قرار دی گئی اور ان سب کو ایک الہام اولیں کا نتیجہ سمجھا گیا، جس نے قومیتوں کے اختلاف سے مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں۔ موڈریٹس نکومیکس اور نیومینیس جیسے آزاد خیال لوگ بڑی خوشی سے موسیٰ کو یہودی افلاطون اور افلاطون کو یونانی موسیٰ کہتے تھے، مگر چند عیسائی علما کے سوا حریفوں نے زیادہ تر انتخاب پسندی کی اس تجویز مصالحت کو رد کر دیا۔ افلاطون کے فلسفے میں جا بجا بکھری ہوئی صداقتوں کو تسلیم کرنے پر آمادہ تھے مگر اسی کے اجتہاد سے انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ افلاطون نے یہ باتیں انجیل اور توریت سے اخذ کی ہیں۔

فلسفۂ یونان عیسائیت کے دلائل کے مقابلے کے لئے اپنے پرانے اسالیب بحث کو بدلنے پر مجبور ہوا۔ باستثنائے چند آبائے کلیسائی، جو جسقدر عالم تھے اسی قدر روا دار بھی تھے عیسائیوں نے انجیل کی تفسیر کے سوا کسی فلسفے کو نہیں مانا اور کسی مسئلے کی صداقت کا سوائے اسکے اور کوئی معیار تسلیم نہیں کیا کہ وہ اس الہام کے مطابق ہو جو انکے صحیفے میں موجود ہے لہٰذا لفس کتابی سے مرافعہ کرنا لازمی ہو گیا، ورنہ عیسائیت کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔ خالص عقلی دلائل جو منقولات پر مبنی نہ ہوں تسلیم نہیں کئے جاتے تھے، اسی لئے اس زمانے کے فلسفی متقدمین کی کتابوں کا غیر معمولی گرمجوشی سے مطالعہ کرتے تھے خصوصاً افلاطون اور ارسطو کا۔ انکا یہ جوش تنزل پذیر ہو کر

ایک قسم کی لفظ پرستی بن گیا، جو انکے حریفوں کی انتہائی لفظ پرستی سے کچھ کم نہ تھی۔ بڑے بڑے یونانی فلسفیوں کی تصانیف ایک قسم کی انجیل بن گئیں، جو صورت اور معنی میں فوق الفطرت الہام کا نتیجہ قرار دی گئیں۔ ان کو معانی کے ناقابل نقل شہ پارے خیال کیا جاتا تھا، اور انکی اس قدر ستائش ہوتی تھی کہ ہر فقرے اور ہر لفظ کو پروردۂ الہام سمجھتے تھے۔ لسانیین نحویین اور انتقادیت منقولات کے ثبوت اور انکی توجیہہ و تحلیل میں ایک دوسرے سے سبقت حاصل کرنے میں کوشاں تھے۔ وہ نہ صرف افلاطون کے طرز فکر بلکہ طرز بیان کی بھی نقل اتارنا چاہتے تھے۔ حقیقت میں یہ صورت پسند یونانی اسلوب بیان کی بھی معانی کے برابر قدر کرتے تھے۔ البینس اور اٹیکس نے افلاطون کے فلسفے پر شرحیں لکھیں۔ اسکندر افرودیسس نے اپنے تمام علم اور ذہانت کو ارسطو کی شرح میں صرف کر دیا۔

لفظ پرستی نے بعض لوگوں میں عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا کر دیئے۔ پلوٹارک ساکن کیرونیہ اور اپیلیوس نے صورت کو معنی اور استعارے کو حقیقت سمجھکر افلاطون کو ایک نہایت کثیف شرک کا مبلغ قرار دیا، مگر دوسری طرف امونیئس سیکاس، جو اسکندریہ کے نوافلاطونی فرقے کا بانی تھا، لونجینس جو رسالۂ غلمت، کا مصنف خیال کیا جاتا ہے، اریگن جانشین امونیس اور سب سے بڑھکر پلوٹینس (افلاطون ثانی) ساکن لائیکوپولس نے اس عظیم الشان اتیھنزی کی روح معانی تک رسائی حاصل کی، اور اس کے خیالات کو ایسی مرتب و معین صورت بخشی، جس سے وہ اس سے پہلے معرا تھے۔ نوافلاطونیت اور خصوصاً پلوٹینس کے فلسفے میں یونانی دماغ نے ایک آخری سرگرم کوشش کی کہ خدا، کائنات اور روح انسانی کے متعلق اپنے آخری اعتقادات اور دس صدیوں کے تفکر و تعقل کے نتیجے کو ایک مرتب صورت میں پیش کیا جائے۔

۲۵- پلوٹینس اور نوفلاطونیت

پلوٹینس مصر کے ایک شہر لائیکوپولس کا رہنے والا تھا اور امونیئس

اسکندر دی کا شاگرد تھا، وہ سنہ ۲۴۴ء کے قریب روما میں آیا اور پچیس ۲۵ برس تک فلسفہ پڑھاتا رہا اس شہر میں اس نے جس فرقے کی بنیاد رکھی اُس میں ہر ملک اور ہر طبقے کے لوگ داخل تھے، اطبا، خطیب، شاعر، ارکین سلطنت یہاں تک کہ ایک شہنشاہ اور اسکی ملکہ یعنی گیلینس اور سیلونیہ بھی اسکے پیرو تھے۔ یہ فرقہ قبل مسیحی فلسفہ، علم اور ادب کے باقی کا مرکز بن گیا۔ یونانی فلاسفہ پر بے شمار شرحیں لکھی گئیں، اور جس طرح کہ ملت عیسوی جواب وسیع اور با اثر ہوگئی تھی، حضرت عیسیٰؑ، حواریین اور شہدا کی پرستش کرتی تھی، اسی طرح یہ لوگ فلاسفۂ یونان کے پرستار تھے۔ پلوٹینس جس نے گو پچاس برس کی عمر تک کچھ نہیں لکھا تھا تاہم چوّن کتابیں چھوڑ کر مرا۔ اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۲۷۰ء ہے۔ یہ کتابیں اسکے شاگرد نار فرلوین نے نو نو تصنیفات کے چھ سلسلوں میں شائع کیں جنکا نام (Enneads) اینیاڈز ہے۔

اس اہم فلسفے کا اساسی خیال اشراقی وحدۃ الوجود ہے، جسکے نزدیک کائنات حیات الٰہی کے لبریز ہو کر چھلکنے کا نتیجہ ہے اور ہستی کی غایت الغایات دوبارہ خدا میں جذب ہو جانا ہے۔ اس عمل نشو و ریزش حیات کی منزلیں مفصلۂ ذیل ہیں:۔ روحانیت، حیوانیت، جسمانیت اور دوبارہ خدا میں جذب ہونے کی منزلیں یہ ہیں حسّی ادراک استدلال اور صوفیانہ وجدان۔ آؤ ہم مفصلۂ ذیل باتوں کے متعلق مصنف کے خیال کا مطالعہ کریں (۱) مبدء اور (۲) موجودات کے سلسلے کی تین منازل۔

۱۔ خدا۔ ہر ہستی صورت اور مادے سے بنی ہوئی ہے۔ خدا (جو ایک ہے اور صورت ہے) اور مادہ، دو ترکیبی اصلیں یا مبدے ہیں، یہ دونوں گویا کائنات کے قطبین ہیں۔ خدا قوت فاعلہ ہے اور وہ مبدء ہے جو ہر شے کو پیدا کرتا ہے، مادہ وہ مبدء ہے جس میں ہر شے کے متعلق انفعال ہوتا ہے، جو ہر شے بن سکتی ہے، اور جس میں لا محدود تبدیلی ہوسکتی ہے۔ یہ مطلق کی ضد ہے گو مادہ صورت کو قبول کرتا ہے تاہم پلوٹینس کے نزدیک وہ ضدِ مطلق نہیں اور آخری تحلیل میں ایک ہی مبدء اعلےٰ باقی رہ جاتا ہے: یعنی۔

صورت، وحدت، یا خدا۔

وحدت الٰہیہ عددی وحدت نہیں۔ عددی وحدت یا اکائی دو، تین، چار وغیرہ کے سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔ مگر وحدت الٰہیہ لامتناہی کے برابر ہے اور اسکے اندر ہر شئے آجاتی ہے۔ عددی اکائی کی طرح وہ نامحدود حصوں میں قابل تقسیم نہیں، وہ ہمارے فکر سے بالاتر ہے اور سب سے بڑا معجزہ ہے۔ اس سے تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوتی۔ وہ حسن کا سرچشمہ ہے، گو خود حسین نہیں، تمام صورتوں کا مصدر ہے، مگر خود کو اس کی کوئی صورت نہیں، تمام عقل وفہم کا منبع ہے، مگر خود عاقل ہستی نہیں، وہ تمام اشیاء کی اصل ان کا معیار اور ان کی غایت ہے، مگر شئے کے صحیح معنوں میں وہ کوئی شئے بھی نہیں۔ وہ ایک خالص فکر جس سے ہر جوہری یا مادی فکر پیدا ہوتا ہے، وہ ایک خالص نور ہے جس میں ہمیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں، اور اسی وجہ سے ہم عام طور پر اس نور کو اشیاء سے متمیز نہیں کرسکتے، وہ نیکی کا مبدء اور برترین خیر ہے، مگر نیکی سے بہرہ اندوز مخلوق کی طرح وہ خود نیک نہیں، غرض وہ نیکی، حسن وعقل رکھنے والی ذات نہیں، بلکہ خود نیکی، حسن اور عقل ہے۔ خدا کو ادراک باطنی سے متصف کرنا اور اسکو ایک انفرادی ہستی بنا دینا، اسکی تنقیص ہے۔ شعور ذات کی جو کچھ قدر وقیمت ہے وہ ہمارے لئے ہے، خدا کو اسکی کیا ضرورت ہوسکتی ہے، جو خود تاریک ہے وہ بینائی کے ذریعے سے نور کا متلاشی ہے مگر خود نور کو بصارت کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہستی برتر شجر وحجر کی طرح بے شعور یا نابینا ہے۔ بلکہ وہ شعور اور عدم شعور دونوں سے برتر و ماورا ہے۔ شعوری اور غیر شعوری کا تضاد خدا کی ذات میں موجود نہیں۔ نہ انسانی معنوں میں اسمیں ارادہ پایا جاتا ہے وہ کسی خیر کے لئے کوشش نہیں کرتا، وہ اپنے سوا کسی کی خواہش بھی نہیں کرتا، کیونکہ کوئی قابل آرزو چیز اس کے باہر نہیں۔ وہ آنند سکون اور کامل اطمینان ہے، وہ نہ ارواح کی طرح صاحب اختیار ہے، نہ اجسام کی طرح مجبور۔ وہ آزاد ارادے سے بالاتر ہے، کیونکہ اس ارادے میں متخالف خیالات کے مابین

کسی ہستی بالفعل کا وجود لازمی ہوتا، جو اس تخم میں قوت پیدا کرتا اور جذا کو وجود بالفعل بناتا کیونکہ نہ صرف ہر تخم کسی پہلی ہستی، بالفعل سے پیدا ہوتا ہے بلکہ کوئی قابلیت کسی ہستی بالفعل کے تعاون کے بغیر فعلیت میں نہیں آتی۔ اصل اول جو ہر شے سے اعلےٰ اور ہر شے سے پیشتر ہے قابلیت نہیں بلکہ قوت ہے، نقص نہیں بلکہ کمال ہے۔ ارسطو کا یہ پسند خاطر خیال ایلیاتی مسئلہ کے مطابق ہے، کہ عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی۔ اسکا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اس بات سے انکار کیا جائے کہ ہستی کی اولین صورت ہیولےٰ تھی بشرطیکہ ہم صورت کا لفظ محض بے صورتی اور مطلق بے نظمی کے لیے استعمال کر سکیں۔ چونکہ صورت یا قوت مطلق اور مادہ دونوں ازلی ہیں اس سے بالتبع لازم آتا ہے کہ مادہ کبھی بغیر صورت کے نہیں رہا اور کائنات کبھی ہیولےٰ کی حالت میں نہ تھی۔

سرمدی و واقعی ہستی اشیاء کی محرکہ یا تکوینی علت بھی ہے، صورت بھی اور آخری مقصد بھی۔

یہ محرک اول ہے، مگر خود حرکت پذیر نہیں۔ اس محرک اول کی ہستی اصول تعلیل (علت و معلول) کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہر حرکت، شے متحرک کے علاوہ ایک مبدء محرک کو بھی ظاہر کرتی ہے، جو خود کسی اعلےٰ قوت محرکہ سے حرکت حاصل کرتی ہے، چونکہ علل محرکہ کے ایسے سلسلہ کا غیر متناہی ہونا ناممکن ہے لہذا ہم کسی محرک اول پر رک جانے کے لیے مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس بات سے انکار کرنا اور حرکت کی حقیقت کو ماننا اور لیوسپس، دیمقراطیس وغیرہ کی طرح علت اولےٰ کے بغیر علل اور معلولات کا ایک غیر متناہی سلسلہ تسلیم کرنا فکر کے ایک نہایت ہی اساسی قانون کو توڑنا ہے۔ علاوہ ازیں علت اولےٰ ہمیشہ عمل کرتی ہے، اس لیے حرکت کا نتیجہ بھی سرمدی ہے۔ زمانے کے لحاظ سے عالم کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ گو مکان کے لحاظ سے یہ محدود ہے۔

یہاں پر ایک مشکل پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ جو ہستی حرکت پذیر نہیں وہ

بے حرکت رہ کر کیسے حرکت کر سکتی ہے۔ علت نا علہ خود حرکت کیے بغیر کیسے عمل کر سکتی ہے۔ لہٰذا یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا کا عمل حسین اور قابل آرزو عوامل کا سا ہے۔ صنعت، یا فطرت کا ایک اعلےٰ کمال ہمیں اپنی طرف کھینچتا اور حرکت میں لاتا ہے، درانحالیکہ خود بالکل ساکن رہتا ہے۔ جس نصب العین کو میں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہوں وہ بغیر حرکت کیے مجھے حرکت میں لے آتا ہے، ایسے ہی تصور سرمدی مادے کو حرکت دیتا ہے گو خود ہستی مطلق سے کوئی حرکت صادر نہیں ہوتی۔ مادہ خدا کی آرزو رکھتا ہے لیکن خدا اس آرزو کی علت اولی ہے۔

وجود برتر چونکہ غیر مادی ہے، اس لیے اس میں ارتسامات ہو سکتے ہیں، نہ احساسات، نہ شہوات، نہ خواہش کے معنوں میں ارادہ، اور نہ جذبات کے معنوں میں حس، کیونکہ یہ تمام چیزیں مادے پر منحصر ہیں جو مبدء منفعل ہے، جو صورت کو قبول کرتا ہے۔ خدا عقل خالص ہے، عقل انسانی قابلیت کی حالت سے احساس اور ادراک اور موازنہ کی منازل طے کرتی ہے، باقی نفس الٰہی کو اشیاء کی ماہیت عقلی کا بلا واسطہ، وجدانی علم ہوتا ہے۔ ہمارا فکر ایک ایسی شے یا معروض کو سمجھنا چاہتا ہے جو اس سے مختلف ہے اور جو یکے بعد دیگرے مختلف منازل طے کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، مگر فکر مطلق اپنے معروض کا ہم وجود ہوتا ہے۔ چونکہ خدا سے بالاتر کوئی چیز نہیں فکر الٰہی کا معروض اعلےٰ ترین ہونا چاہیے اس لیے خدا خود ہی اپنے فکر کا معروض ہے۔ حیات الٰہی تمام قسم کے رنج و تعب اور نقص سے منزہ ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی خواہش اور پشیمانی نہیں ہو سکتی۔ اسے کمال درجے کی مسرت حاصل ہے، جذبات سے وابستہ حیات انسانی اس کا ایک دھندلا سا نقش ہے۔ خدا کو ابداً وہ مسرت حاصل ہے جو بہت کم کبھی کسی فانی ہستی کو میسر ہوتی ہے، اور اگر میسر ہو بھی، تو نہایت ہی محدود وقت کے لیے ہوتی ہے۔ خدا کی زندگی حقیقت عقلی کے خالص تفعل پر مشتمل ہے۔ کائنات کی علت غائی اور خیر برتر ہونے کی حیثیت سے خدا اشیاء کے

اندر بھی ہے اور ان سے باہر بھی جیسے فوج کا نظام فوج کے اندر بھی ہے اور اس سے باہر سپہ سالار کے ذہن میں بھی۔ ایسے ہی خدا قانون بھی ہے اور مقنن بھی۔ اشیاء کا نظام بھی ہے اور ناظم بھی۔ ہر ایک شے رو بہ خدا ہونے کی وجہ سے مرتب و منتظم ہے اور خود خدا ہی اسکا ترتیب دہندہ ہے چونکہ وہ خود واحد ہے (اور کثرت صرف مادے میں ہو سکتی ہے) اس لیے صرف ایک ہی واحد اور سرمدی کائنات کا وجود ممکن ہے۔ بالعکس کائنات کی شیرازہ بند وحدت خدا کی وحدت کا ثبوت ہے۔

اسی اصل الاصول پر تمام کائنات سماوات و فطرت کا انحصار ہے۔

۲۔ فلسفۂ ثانیہ یا فلسفۂ فطرت

ارسطو کے خیال کے مطابق آسمان ایک کامل کرہ ہے زمین جسکا مرکز ہے۔ اس کرہ کے اندر ہر ایک متحرک یا ساکن چیز فطرت ہے، یا زیادہ مجرد کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ خود حرکت ہی فطرت ہے کیونکہ یہ محرک اول سے شروع ہوتی ہے اور ثانوی علل اسکو جاری رکھتے ہیں۔ طبیعیات حرکت کا ایک نظریہ ہے۔ یہ تحقیق کرتی ہے غیر متحرک مبدء الہٰی کی غیر فانی قوت محرکہ یا آسماں کی، اور فانی دنیا یا فطرت ارضی کی حرکت کی اتنی ہی تشبیہ ہیں جتنے کہ مقولات موجود ہیں۔ بڑے بڑے اقسام مفصلۂ ذیل ہیں (۱) حرکت کون و فساد جو جوہر یا ذات پر اثر کرتی ہے (۲) وہ حرکت جو کیفیت، صفات، یا تغیر صفات پر اثر کرتی ہے (۳) جمع و تفریق جو کمیت پر اثر کرتی ہے (۴) حرکت مقامی یا تبدیل مکان۔ پہلی حرکت کون و فساد صحیح معنوں میں حرکت نہیں باقی تینوں میں سے تبدیل مکان، تمام طبیعیات دانوں (خصوصاً انکساغورس) کے نزدیک حرکت کی نہایت ضروری نہایت عام اور نہایت اصلی صورت ہے۔ حرکت، تغیر، قوت یا وجود بالقوہ کا بالفعل ظہور ہے۔ لیکن حرکت جوہر نہیں اور اسکا وجود ان اشیاء سے علیحدہ نہیں جن میں وہ پائی جاتی ہے۔

فضا یا مکان جوہر سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے تاہم یہ نہ تو مادہ ہے

جس سے اجسام بنتے ہیں جیسے افلاطون کا غلط خیال ہے، نہ انکی صورت ہے، نہ ہی یہ اشیاء کے درمیانی فاصلے کا نام ہے، بلکہ گھیرنے والے اور گھرے ہوئے حاوی و محوی کی درمیانی سطح ہے۔ ارسطو نے اس عجیب وغریب تعریف سے اپنے خیال میں خلاء کے مفہوم سے انکار کیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک حرکت خلا کی ہستی کو متضمن نہیں، حرکت مختلف اشیاء کی تبدیلی جائے کا نام ہے۔ کسی ایک جسم کا سکڑ جانا اسکے جسم ماحول کا پھیل جانا یا لطیف ہوجانا ہے اور بالعکس۔ لہذا خلا نہ اجسام کے اندر ہے نہ ان کے باہر۔ چونکہ مکان کا تصور حرکت کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے غیر متحرک یعنی الہی ہستی لامکان ہے چونکہ مکان حاوی و محوی کی باہمی سطح کا نام ہے اور چونکہ کلی وجود کسی چیز کے اندر نہیں بلکہ تمام اشیاء اسکے اندر ہیں اس لیے کائنات بالکل کسی خاص جگہ پر نہیں ہو سکتا۔ لہذا کائنات یا مجموعۂ اشیاء حرکت نہیں کرتا صرف اس کے اجزاء میں تبدیلی جائے واقع ہوتی ہے۔ بہ حیثیت کل کائنات صرف اپنے گرد گردش کرتی ہے۔ آسمانوں کے کچھ حصے حرکت کرتے ہیں مگر اوپر اور نیچے کی طرف نہیں بلکہ ایک دائرے میں۔ صرف زیادہ ہلکے یا زیادہ بھاری جواہر نیچے یا اوپر کی طرف آتے جاتے ہیں۔

مکان کی طرح زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے ہے وقت حرکت کی مقدار یا تعداد ہے۔ یہ حرکت کی طرح لامحدود ہے اور یہی بات اسکو مکان سے ممتاز کرتی ہے، جو محدود ہے۔ یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ واقعی لامحدود مکان موجود ہے۔ نامتناہیت محض بالقوۃ ہوتی ہے بالفعل کبھی نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز موجود بالفعل ہو وہ صورت رکھتی ہے، اور معین و محدود ہوتی ہے۔ وجود بالقوۃ محدود نہیں بلکہ لامحدود ہے۔ بالعکس کہہ سکتے ہیں کہ نامتناہیت اعداد کی لامحدود جمع اور کمیتوں کی لامحدود تقسیم پذیری میں بالقوہ وجود رکھتی ہے۔ وقت حرکت کی مقدار ہے اور اسلیے لازماً یہ ایک عدد یا شمار ہے لیکن شمار کے لیے ضروری ہے کہ ایک ایسی ہستی ہو جو شمار کر سکے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وقت کے لیے ایک روح کا وجود لازمی ہے اور وقت صرف شمار کرنے والی روح کے لیے ہی

موجود ہو سکتا ہے۔

ہم نے مختلف قسم کی حرکات میں امتیاز کیا تھا جن میں سب سے اہم حرکت تبدیلیِ مقام ہے۔ پھر اسکی بھی کئی صورتیں ہیں۔ ان میں سب سے پہلی اور کامل حرکت حرکت دوری ہے، صرف یہی حرکت بے نہایت، بسیط اور یکساں ہو سکتی ہے۔ باقی حرکت مستقیم ایک طرح جاری نہیں رہ سکتی، اسلیے دوری حرکت کی طرح یہ کامل نہیں۔ حرکت مستقیم نامتناہی طور پر جاری نہیں رہ سکتی، کیونکہ ارسطو کی کائنات محدود ہے، لہذا جاری رہنے کے لیے حرکت مستقیم کو اپنے آپ پر لوٹنا پڑے گا اور وہ حرکت رقاصی ہو جائے گی۔ لازماً ہے کہ جس نقطے پر پہنچکر حرکت سمت مخالف میں واپس ہوگی وہاں تھوڑے سے وقت کیلیے سکون ہوگا خواہ وہ کتنا ہی قلیل ہو۔

حرکت دوری اور اوپر اور نیچے کی طرف حرکت مستقیم طبعی دنیا میں حرکت کی دو بڑی صورتیں ہیں۔ حرکت دوری جو بسیط اور مستمر ہونے کی وجہ سے نہایت کامل ہے بیروں ترین ملک کا حصہ ہے، جو ثوابت کا سہارا ہے۔ ۲

حرکت مستقیم جو ایک طرح جاری نہ رہ سکتے یا غیر مستمر ہونے کی وجہ سے ایک حد تک ناقص ہے کائنات کے مرکزی اور زیرین حصوں کو متحرک کرتی ہے۔ محرک اول (جو خود غیر متحرک ہے) دنیا کے محور کے گرد بیرون ترین آسمانوں کی گردش سرمدی کی بلاواسطہ علت ہے باقی دنیا کے دوسرے حصے اس سے بالواسطہ حرکت پذیر ہوتے ہیں۔ لہذا ثوابت کا برج سب سے پہلا حرکت یافتہ محرک ہے اور اپنی حرکت نیچے کے کروں میں منتقل کرتا ہے۔ یہ ٹھوس مگر شفاف برج جو تعداد میں پچاس کے قریب ہیں ایک ہی مرکز کے گرد گردش کرتے ہیں جو زمین کا مرکز ہے اور دنیا کا بھی۔ مگر ان کی حرکت بسیط حرکت نہیں۔ بیرون ترین آسمان کی طرح وہ بائیں طرف سے دائیں طرف گھومتے ہیں مگر وہ دائیں طرف سے بائیں طرف کو بھی حرکت کرتے ہیں۔ صرف اسی مفروضہ سے اس پیچیدہ حرکت کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ اول حرکت یافتہ محرک کے علاوہ ہر ایک کرہ ایک مخصوص اور اضافی طور پر آزاد محرک رکھتا ہے۔ آخر میں

مرکزی کرہ یعنی زمین معہ اپنے باشندوں سمندروں، اور کرہ ہائے ہوائی کے، سیاروں کی بلاواسطہ ہدایت اور ستاروں کے بالواسطہ اثر میں ہے۔ یہ کرہ اپنے محور کے گرد گردش نہیں کرتا بلکہ کچھ پیچیدہ طور پر حرکت کرتا ہے، جس کی ایک نہایت اساسی صورت اوپر اور نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے۔

وہ اشیاء جو محیط عالم سے مرکز عالم کی سمت میں نیچے کی طرف حرکت کرتی ہیں بھاری کہلاتی ہیں اور جو اشیاء زمین سے آسمان کی طرف حرکت کرتی ہیں ہلکی کہلاتی ہیں۔ بھاری اور ہلکے میں وہی تخالف ہے جو ٹھنڈے اور گرم میں کیونکہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹھنڈی ہوا نیچے کی طرف آتی ہے اور گرم ہوا اوپر کی طرف اٹھتی ہے۔ عناصر کے امتیازات اسی دہرے تخالف پر منحصر ہیں بھاری اور ٹھنڈے مادے سے خاکی یا ٹھوس عنصر بنتا ہے۔ ہلکے اور گرم مادے سے آگ پیدا ہوتی ہے۔ پانی اور ہوا یعنی نمی اور خشکی دو عناصر متوسط ہیں، جنکا مقصد دو مخالف قوتوں میں موافقت پیدا کرنا ہے۔ گو اس طرح ارسطو بھی امپیڈوکلیز کی طرح چار عناصر کو تسلیم کرتا ہے لیکن ہیرا قلیتس اور دیمقراطیس کے مطابق وہ ان عناصر کو ہم جنس سمجھتا ہے، اور خیال کرتا ہے کہ ایک ہی مادے نے یکے بعد دیگرے یہ مختلف صورتیں اختیار کرلی ہیں کیونکہ اس کو فی الواقع تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ٹھوس چیزیں سیال ہو جاتی ہیں، سیال چیزیں ہوا بن جاتی ہیں ہوائیں آگ میں تبدیل ہوجاتی ہیں اور بالعکس آگ اور ہوائیں سیال بن جاتی ہیں اور سیال اشیاء ٹھوس ہوجاتی ہیں۔ وہ عنصریت کے کیمیائی مفہوم کو حالت مادہ کے طبیعی مفہوم کا مرادف سمجھتا ہے۔

مادۂ زیر سما کے عناصر کا اختلاف زمین کی مخصوص حرکت کی ماہیت کی وجہ سے ہے اور ہماری دنیا سے باہر موجود نہیں۔ آسمانی کروں میں جن کے اندر خالص ایتھر ہے یہ امتیاز نہیں پایا جاتا۔ یہ ایتھر کوئی پانچواں عنصر نہیں جیسے کہ غلطی سے تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ یہ اینکسیمنڈر کا وہ اصلی مصدری اور غیر جانب دار جوہر ہے جو کرہ ارضی کے چاروں عناصر کا مشترک محل ہے۔

آسمانوں میں کثیف، سیال، ہوائی، اور آتشیں عناصر نہیں ہو سکتے، کیونکہ اس طبقے میں ہلکے بھاری اور ٹھنڈے گرم کا کوئی امتیاز نہیں اور آسمانی کروں میں یہ امتیاز اسلیے نہیں پایا جاتا کہ حرکت مستقیم یا فوقانی و تحتانی حرکت آسمانی کروں میں نہیں پائی جاتی۔

ہماری دنیائے فانی کے تضاد و تخالف سے دور اور محرک اول سے راہ و ربط رکھنے کی وجہ سے جو بیرون ترین آسمان میں متمکن ہے، آسمانوں کے نوری باشندے مسرت بے غل غش میں مگن ہیں اور انکو بقائے دوام حاصل ہے۔ یہ تمام ہستیوں میں سب سے زیادہ غیر متحرک اور محرک اول سے مشابہ ہیں۔ انکی حرکات بے اصول مشیت پر مبنی نہیں۔ جو کچھ بظاہر نقص معلوم ہوتا ہے وہ حقیقت میں الٰہی حق ہے۔ ایک آزاد انسان کے اعمال بھی ایک غلام یا ایک حیوان سے زیادہ پابندی کے ساتھ معین ہیں، کیونکہ وہ مملکت کے مسلمہ قوانین کی اطاعت کرتا ہے اور غلام یا حیوان امور عامہ میں کوئی حصہ نہیں لیتے اور عادتاً انکے اعمال اتفاقی ہوتے ہیں۔ جتنی زیادہ عقل کسی ہستی میں ہو اتنے ہی اسکے اعمال زیادہ باقاعدہ ہوتے ہیں اور اسکا طرز عمل بے اصول مشیت کے ماتحت نہیں ہوتا۔ مزید برآں ثانوی دیوتا جتنے کم حرکت پذیر ہوں اتنے ہی وہ اس ہستی اعلےٰ سے مشابہ ہوتے ہیں جس میں نہ کسی قسم کی حرکت ہے نہ تغیر۔ غیر متحرک ہونیکی وجہ سے وہ انگنت تعداد میں ایک ہی کرہ میں رہ سکتے ہیں۔ سیارے بھی جو درجہ میں ثوابت سے کم ہیں، انھیں کی طرح غیر فانی اور غیر مخلوق ہستیاں ہیں جن میں حیات و فعلیت ودیعت کی گئی ہے۔ سیاروں کے محرکات اپنے اپنے کروں میں الٰہی اور کامل حرکات کے خلاف حرکات پیدا کرتے ہیں اور اس طرح خدا سے اپنی آزادی اور نظام کلی سے اپنی دشمنی کا اظہار کرتے ہیں جس سے بدی کا آغاز ہوتا ہے، مگر یہ آغاز اس قدر ہلکا ہے کہ زہرہ، مشتری، مریخ، شمس و قمر وغیرہ کی زندگی زمین کی زندگی کے مقابلے میں ایک خدائی کامل اور مسرور زندگی ہے۔

عناصر اربعہ کا عمل اور ان سے اجسام میں دائماً جو تغیر پیدا ہوتا ہے، وہ کرۂ ارضی اور طبقۂ زیر سما تک محدود ہے۔ یہ کرہ حدوث اور موت و حیات کا کرہ ہے۔ یہی جگہ فطرت کی کارگہ ہے جس کے مقابلے میں آسمان ہستی فوق الفطرت کا مسکن ہے جو غیر متغیر اور باقی ہے زمین اور آسمان فطرت اور مافوق الفطرت، ورے اور پرے کا تخالف ارسطو میں ایسا نہیں جیسا کہ کیتھولک عیسائیت میں ہے، تاہم یہ یقینی بات ہے کہ اس ثنویت سے اسکے فلسفۂ کائنات میں افلاطونی تصوف کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے، جو اسکے الہیاتی اصولوں سے متضاد معلوم ہوتا ہے۔ زمین کو کائنات کا مرکز ماننا اور خدا کو دو دائرے کے خط پر جا بٹھانا، یہی تخیل تھا جس کی وجہ سے کلیسا نے ارسطاطالیسی نظام کو تسلیم کر لیا اور اس وقت بھی جب کہ اکثر سائنس داں کوپرنکس کا نظریہ قبول کر چکے تھے کلیسا اسکو الہامی صداقت بتا کر لوگوں کو اسکے ماننے پر مجبور کرتا رہا۔

ارسطو کا علم الجو یا جویات، زیادہ معتدانہ ہے بہ نسبت اسکے ہیئتی نظریوں کے جو اسکے زمانہ کے مسلم اور مشہور خیالات پر مبنی ہیں۔ ارضی کرۂ ہوا کے دو طبقے ہیں جن میں سے ایک نمناک اور سرد ہے جو زمین اور سمندر کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسرا طبقہ ایک ایسے عنصر سے بنا ہوا ہے جو ہوا سے زیادہ ہلکا اور زیادہ گرم ہے اور جو گنبد افلاک تک پھیلا ہوا ہے۔ ومدار ستاروں اور کہکشاں کا مقام کرۂ ہوائی کے بلند ترین حصے میں ہے۔ نیچے کے کرۂ ہوائی میں ہوائیں، آندھیاں قوس قزح، شہاب ثاقب، وغیرہ پیدا ہوتے ہیں جنکی توجیہ زلزلوں اور مد و جزر کی طرح زمین کے سمندروں اور بالائی اور زیرین طبقات ہوائی کے باہمی تعامل سے ہو سکتی ہے۔ ارسطو کا نظریہ یا اسکی ہوائی اور سمندری موجوں کی توجیہ اپنے اندر ایک صداقت کی جھلک ضرور رکھتی ہے لیکن ارسطو کا کمال پورے طور پر خاص علوم طبعیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

عضوی دنیا علل غائیہ کی حقیقی قلمرو ہے۔ سب سے زیادہ یہیں پر قدرت اپنے آپ کو لامحدود قابلیت کا صناع ثابت کرتی ہے اور ہر جگہ سادہ ترین اور بہترین ذرائع حصول مقصد کے لیے اختیار کرتی ہے۔ جو بات

فطرت کو صنعت سے ممیز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ صناع کا مقصد اسکے ذہن میں ایک واضح تصور بن کر موجود ہوتا ہے مگر فطرت کا مقصد ایک جبلت کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک پرندہ جو اپنے کو پیدا کرتا ہے اور ایک بڑھئی جو چارپائی بناتا ہے دونوں کی غایت ایک مقصد کا حصول ہے۔ چارپائی ایک مقصد ہے جو حقیقی بننے کے لیے بڑھئی کے ہاتھوں کا محتاج ہے۔ پرندہ بھی ایک مقصد ہے جو خود اپنا تحقق کرتا ہے۔ دونوں حالتوں میں عللِ غائیہ کا عمل نہایت اہم ہے۔ لیکن اس اعتراض کا کیا جواب ہے کہ فطرت بعض اوقات عجیب الخلقت بھونڈی چیزیں پیدا کر دیتی ہے "غلطی جیسے فن یا صنعت میں ہوسکتی ہے ایسے فطرت میں بھی ممکن ہے۔ ایک نحوی اپنے علم کے باوجود املا میں غلطی کرسکتا ہے ایک طبیب ہوشیار ہوکر بھی غلط دوا دے سکتا ہے۔ اسی طرح فطرت کے افعال میں بھی غلطیاں نمایاں ہوسکتی ہیں۔ بدخلقی گویا فطرت کے مقصد سے بھٹکگر ناکام رہ جانے کا نام ہے۔ فطرت ہمیشہ بہترین چیز کے پیدا کرنے کی خواہش کرتی ہے گو اسکو کبھی کبھی اس میں ناکامی بھی ہوتی ہے۔ اسکی غلطیوں کا ذمہ دار مادہ ہے نہ کہ تصورِ فاعل فطرت میں مقصدیت کا محض اس لیے انکار کرنا کہ اس میں کوئی سوچنے والی اصل دکھائی نہیں دیتی ایک بے معنی بات ہے۔ فن میں بھی ہمیشہ سوچ بچار کہاں ہوتا ہے، بلکہ زیادہ تر حالات میں اس میں سوچنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی فن باہر سے عمل کرتا ہے اور فطرت اندر سے۔ اگر چارسازی کا فن لکڑی کے اندر ہوتا تو وہ اپنے عمل میں فطرت سے مشابہ ہوتی" لہذا فطرت کا عمل بھی مقصدی ہے اور فن کا بھی۔ غایت یا مقصد ہی ایک اصل ہے جو اس سے عمل کرواتی ہے اور پیشتر ہی سے اصلاً اسکا وجود فطرت کی پیدا کردہ عضویتوں میں پایا جاتا ہے۔

عضوی وجود غیر عضوی وجود سے اس بات میں مختلف ہیں کہ عضوی وجود کی محرک ایک باطنی اصل ہوتی ہے جو حصول مقاصد کے لیے متعدد اعضا سے کام لیتی ہے۔ نباتات خود اپنا مقصد نہیں اسکا مقصد

وہ حیوان ہے جو اس سے پرورش پاتا ہے۔ پودے کی روح میں صرف تجاذب غذا اور تناسل کے وظائف پائے جاتے ہیں۔ حیوان کی روح میں اس کے علاوہ حس کا ملکہ ہے، اور اعلےٰ درجے کے حیوانوں میں ارتسامات حسّی کو ذہن میں محفوظ رکھنے کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔ دیکھنے سننے سونگھنے چکھنے اور چھونے کے احساسات ایک حسِ مشترک میں آملتے ہیں جہاں انکے یکجا ہونے سے ادراک باطنی کی ایک ابتدائی صورت پیدا ہوتی ہے۔ حیوان کی روح درد و الم محسوس کر سکتی ہے۔ اس لیے وہ خوش آیند اثرات کو حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے اور ناگوار اثرات سے دور رہنا چاہتی ہے جو قوت فعلی یا ارادہ ہے، جانوروں کی از خود حرکت اسی پر مبنی ہوتی ہے۔ حیات حیوانی کی ان تمام قابلیتوں کے علاوہ انسانی روح علم یا عقل کا ملکہ بھی رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے انسان نہایت کامل عضوی ہستی اور کمال فطرت کا نمونہ ہے۔ حیوانات کی ارتقائی صورتوں میں فطرت کی غایت انسان تک پہنچنا ہے۔ اس مقصد کے فوری حصول میں فطرت کی ناکامی مادے کی مزاحمت کی وجہ سے۔ مگر فطرت بھی اپنی کوششوں میں ان تھک ہے بار بار کوشش کرنے سے وہ اپنے مقصد آخریں کے قریب پہنچتی جاتی ہے یہاں تک کہ آخر کار اسکا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک نوجوان مبتدی صناع اپنے تصور کو کامل طور پر صورت پذیر کرنے کے لیے ہزار بار کوشش کرتا ہے۔

عضوی دنیا گویا ایک ارتقائی سلسلہ ہے مختلف عضوی نظامات اور ان کے مناسب روحیں، اسی حد تک کامل ہوتی ہیں جس حد تک ارتقائے حیوانی کی غایت یعنی نوع انسان، غیر عضوی مادے میں داخل ہو کر اس پر غلبہ پاتی ہے ابتدائی روح نباتی کے مطابق و مناسب ایک عضویت پائی جاتی ہے جس میں فوق و تحت کی تمیز تو ہو سکتی ہے لیکن جس میں آگے پیچھے اور دائیں بائیں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ پودوں کا منہ یعنی اسکی جڑ نیچے کی طرف ہوتی ہے اور اسکا آلۂ تناسل یعنی پھول اوپر کی طرف ہوتا ہے۔

اسکی نہ کوئی پشت ہے نہ سینہ۔ بخلاف اسکے روح حیوانی کے مطابق کوئی جسم اسوقت ہوتا ہے جب کہ اس میں اوپر نیچے اور دائیں بائیں کی دہری تمیز ہو سکے۔ انسان تک پہنچکر فوق وتحت کا فرق مطلق فوق وتحت کا عین بنجاتا ہے۔

حیوانات دو قسم کے ہوسکتے ہیں، پہلی قسم میں خون رکھنے والے جانور ہیں جن میں دودھ پلانے والے جانور پرندے، مچھلیاں اور خشکی وتری دونوں میں رہنے والے جانور شامل ہیں۔ دوسری قسم میں کیڑے مکوڑے، اور صدفی حیوانات وغیرہ داخل ہیں۔ حرارت زندگی کے لیے لازمی وغیر منفک ہے۔ جتنی حرارت کسی حیوان میں ہوگی اتنا ہی درجۂ کمال اسکو حاصل ہوگا۔ ارسطو ایک بڑے پیمانہ پر ازخود آفرینش کا قائل ہے، گو اعلے درجے کے حیوانات کے معاملے میں وہ اسکو تسلیم نہیں کرتا۔ زمین کے تغیرات کے متعلق ارضیات جدیدہ کے حقائق سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے وہ حیات اور انواع کی سرمدیت کا قائل معلوم ہوتا ہے، یعنی ہمیشہ سے ایسی ہی چلی آئی ہیں اور ایسی ہی چلی جائیں گی۔

عضوی جسم اور روح میں جو اسکی اصلِ حیات ہے وہی تعلق ہے جو مادہ وصورت، قوت وفعلیت، اور قابلیت وعمل میں ہے۔ اسی گہرے باہمی تعلق کی وجہ سے عضوی جسم صرف روح ہی کی خاطر موجود اور زندہ رہتا ہے جو اسکی علت غائی ہے۔ لیکن روح بھی اسی حد تک ایک حقیقت ہے جہاں تک کہ کوئی شے اس سے زندہ ہے، اور وہ کسی جسم کی روح کسی عضویت کی قوت اور کسی آلہ کا فعل یا وظیفہ ہے۔ جسم کے بغیر روح بے شک بالقوے موجود ہوسکتی ہے لیکن بالفعل موجود نہیں ہوسکتی۔ ارسطو کے خیال کے مطابق جسمانی اعضا کے بغیر محسوس کرنا خواہش کرنا اور ارادہ کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ پاؤں کے بغیر چلنا یا بغیر کسی مادے کے ایک بت تراش لینا۔ روح جسم میں اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ کاٹ کلہاڑی میں۔ اگر کلہاڑی ایک زندہ ہستی ہو تو کاٹنے کا فعل اسکی روح ہوگا۔

جیسے کاٹنا کلہاڑی سے علیحدہ نہیں پایا جا سکتا اُسی طرح روح کے وظائف ترکیبی جسم سے علیحدہ نہیں موجود ہو سکتے۔

کسی عضویت اور اسکے مبدء حیات میں جو تعلق ہے اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آواگون کا مسئلہ جسکی رو سے ہر روح ہر جسم میں رہ سکتی ہے غلط ہے۔ چونکہ روح جسم کا ایک خاص عمل ہے، بلکہ اس کے وظائف کے مجموعے اور اسکی قوتوں کے ماحصل کا نام ہے اسلیے ظاہر ہے کہ اسکے ظہورات یا افعال اس جسم کی فطرت اور خاص ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں جس میں وہ زندگی پیدا کرتی ہے۔ ہم سِنداں آہنگر سے نغمۂ نے نہیں نکال سکتے اور نہ سنداں کی آواز نے سے نکل سکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ انسانی روح گھوڑے کے جسم میں ہو، یا گھوڑے کی روح انسان کے جسم میں۔

جسم قوت یا قابلیت ہے اور روح عمل قوت یا فعلیت۔ پھر روح خود بھی قوت یا قابلیت بلکہ قابلیتوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں احساس اوراک اور ارادے کی قابلیتیں موجود ہیں جو اپنے مطابق افعال میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا روح عضوی جسم کا اولی فعل یا وظیفہ ہے اور اسکے ظہورات یا اثرات اس جسم کے ثانوی وظائف ہیں۔

جہاں تک کہ روح احساس، تخیل، حافظہ اور ارادے کا نام ہے یہ بھی دنیا کی دوسری اشیاء کی طرح فانی ہے۔ عقل غیر فانی اور الٰہی عنصر کے علاوہ ایک فانی جزو پر بھی مشتمل ہے، جو اُن تمام تصورات کا مجموعہ ہے جنکی تعیین ارتسامات جسمی سے ہوتی ہے، یعنی جنکو عقل نے باہر سے حاصل کیا ہے، اور اسکے پیدا کردہ نہیں ہیں۔ عقل کے جزو انفعالی کا وہی حشر ہوتا ہے جو جسم کا جسکے بغیر اسکا تصور ہی ذہن میں نہیں آسکتا۔ صرف عقل فعال یا عقل محض، جو کلی اور الٰہی تصورات پیدا کرتی ہے، بقا کا استحقاق رکھتی ہے۔ کیونکہ صرف یہی ایک چیز ہے جس کی توجیہہ وظیفہ جسم کی حیثیت سے نہیں ہو سکتی۔ یہ جسم سے بالکل مختلف ہے اور اس سے علیحدہ ہو سکتی ہے درحالیکہ دوسری قوتیں اس سے الگ نہیں ہو سکتیں۔ عقل فعال کسی قابلیت کا نام نہیں بلکہ وہ ایک

موجود بالفعل واقعی ہستی ہے۔ احساس تخیل اور حافظہ کی طرح یہ روح کے ارتقا کا نتیجہ یا فطرت کی پیداوار نہیں، یہ کوئی مخلوق شے یا اثر نہیں بلکہ ایک مبدء مطلق ہے، جو جسم اور روح دونوں سے پہلے موجود تھا اور پھر انکے ساتھ میکانکی طور پر متحد کر دی گئی۔ یہ عقل بالکل غیر مادی غیر منفعل غیر فانی اور سرمدی ہے۔ اس کے بغیر عقل منفعل یا عقل فانی کے لیے سوچنا ناممکن ہے۔

یہ ظاہری التجا جو ارسطو روح کو بخشتا ہے یہ خیال کرنے کے بعد پھر غائب ہو جاتا ہے کہ یہ عقل فعال نہ فکر کرنے والی انفرادی روح کا نام ہے اور نہ ہی یہ فرد کا کوئی جزو ہے۔ یہ خارج سے فرد میں داخل ہوتی ہے اور اس کی انفرادی روح سے کوئی پائدار عضوی ربط نہیں رکھتی۔ یہ سمجھنا نہایت دشوار ہے کہ ارسطو کا دراصل اس عقل فعال سے کیا مطلب ہے اور اسکے اکثر شارحین اسکی توجیہ میں سر پٹکتے رہے ہیں۔ اسکے نظام کی منطق کا تو یہ تقاضا ہے کہ ہم اس عقل فعال کو خود خدا کا مرادف سمجھیں کیونکہ اسکی تعریف ہستی مطلق کی تعریف سے بالکل منطبق ہے۔ علاوہ ازیں ارسطو اپنے ایک اصول الٰہیات سے متناقض ہونے کے بغیر مختلف عقول کی کثرت کو فرض نہیں کر سکتا وہ اصول یہ ہے کہ کثرت ہر حالت میں مادی ہوتی ہے، اور عقل کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ مطلقاً غیر مادی ہے لہٰذا وہ واحد ہی ہو سکتی ہے۔ وہ لاثانی ہے اور روح کائنات یا روح کلی سے مشابہ ہے جسکی رواقی وحدت الوجودیت قائل ہے اور جسکی ارواح جزئیہ عارضی مشخص صورتیں ہیں۔ ارسطو کے خدا کا ماورا ہونا اس تاویل سے نہیں بچ سکتا، کیونکہ اسکی الٰہیات میں خدا کی ماورائیت اور بطور ایک اخلاقی طبیعی نظام کے کائنات میں اسکا منبسط و داخل ہونا دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن جو بات اس تاویل کے منافی ہے وہ یہ ہے کہ عقل فعال جوہری ہے۔ لہٰذا منطق کی رو سے یہ عقل صرف ہستی اعلیٰ ہی ہو سکتی ہے۔ جب ارسطو اسکو روح کا ایک جزو اور غیر فانی جزو کہتا ہے تو یہ اسکی منطق کا قصور ہے تاہم ایک شے یقینی ہے، وہ یہ کہ اس امر کے اثبات سے کہ صرف عقل سرمدی ہی غیر فانی ہے وہ بقائے انفرادی کا قطعی

منکر ہوتا ہے اور تعلیم مشائیت اس جزو میں ذرہ بھر بھی بحث و نزاع کی گنجائش نہیں۔

عقل فعال کسی طرح بھی عقل انسان کی مرادف نہیں، لہذا انسان کیلیے اسکی بقا بے کار یا بہت ہی کم کارآمد ہے۔ ارسطو کے نظریۂ علم کے مطابق جو دیمقراطیس اور احساسیت کی تعلیم سے بہت مشابہ ہے، فہم انسانی تصورات کی خالق نہیں ہے بلکہ ان کو باہر سے قبول کرتی ہے۔ یہ فطرتاً تمام قسم کے نقوش سے معرا ایک سادہ لوح یا سفید ورق ہے۔ مشائی حسیت لائبنٹز... عقل کو خارج نہیں کرتی اور جانتی ہے کہ تصورات ذہن میں بالفعل نہیں تو بالقوۂ پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ تصورات ذہن میں بنے بنائے موجود نہیں ہوتے لیکن ان کے بنانے کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ یہ امر کہ عدم سے سوائے عدم کچھ نہیں نکل سکتا ارسطو کے مسائل اساسی میں سے ہے۔ گو اس کے نزدیک طفل نوزائیدہ کا ذہن ایک لوح سادہ ہے اور تجربہ ہی ہمارے علم کا ماخذ ہے، اور عقل احساس ہی سے ترقی و کمال حاصل کرتی ہے، لیکن وہ غیر فلسفیانہ ثنویت یا عامیانہ میکانکیت کی تعلیم نہیں دیتا۔ ثنویت تو اس کے برخلاف دو اصول علم میں سے ایک اصل کا اثبات اور دوسری کا ابطال کرتی ہے، وہ فکر کو علیحدہ کر کے فطرت سے اسکا راہ و ربط بند کردیتی ہے کیونکہ اسکی رو سے علم میں جو اضافہ بذریعۂ حواس ہوگا وہ باعث فساد ہوگا۔ افلاطون میں اس قسم کی ثنویت پائی جاتی ہے۔ باقی جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے ثنویت کا الزام اسکی دینیات پر عائد ہو سکتا ہے یا پھر دوسری طرف اسکے عقل فعال کے نظرئے پر۔

عقل کی موجودگی نے روح انسانی کو خدا اور حیوان کے درمیان ایک وسطی ہستی بنا دیا ہے۔ احساس ادراک اور حافظے میں وہ حیوان سے مشابہ ہے اور عقل میں خدا سے۔ یہی دہری حیثیت اسکے اخلاقی ہستی بننے کی وجہ ہوئی۔ کوئی اخلاق ممکن نہیں جب تک کہ حیوانی اور عقلی اصلیں ہم وجود نہ ہوں حیوان محض اخلاقی ہستی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عقل سے معرا ہے۔ خدا کی ذات میں بھی اخلاق کا

کوئی سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عقل خالص ہے۔ لہذا اخلاق فطرت انسانی ہی کی ایک ممتاز خصوصیت ہے، اور اگر ہر ہستی کی غایت اپنی فطرت کا حصولِ کمال ہے تو حیات انسانی کا مقصد نہ تو وظائف حیوانی کی یکطرفہ ترقی ہے اور نہ یہ کہ انسان خدا ہو جائے (جو نہایت احمقانہ اور ناممکن بات ہے) بلکہ یہ حیوانی و عقلی دہری حقیقت پورے طور پر وسعت حاصل کرے۔ انسان کے لیے خیر برتر اس مسرت کے حصول میں ہے جو عقل اور حیوانیت کے تعاون کا نتیجہ ہو۔ اسی حالتِ توازن کا نام فضیلت ہے۔ عقل فعال و عقل منفعل کے درمیان موافقت کا نام عقلی فضیلت ہے۔ یہی نظری حیثیت سے حکمت اور عملی حیثیت سے دانائی ہو جاتی ہے۔ عقل اور ارادے کے درمیان موافقت اخلاقی فضیلت کہلاتی ہے جسکی مثال شجاعت، عفت، سخاوت، اور بلند حوصلگی، حلم، سچائی اور دوسروں سے میل جول رکھنا ہے۔ نیکی بدی کا انتہائی مقابل نہیں (جیسا افلاطون کا خیال ہے) بلکہ نیکی دو انتہائی حدود کے درمیان توسط و اعتدال کا نام ہے۔ مثلاً شجاعت ایک نیکی ہے جو جبن و تہور کے مابین اعتدالی حالت کا نام ہے اسی طرح سخاوت حرص و فضول خرچی کے درمیان واقع ہے۔

انسان چونکہ ..... ہے افراد اپنی مرضی سے کوئی مملکت بنا یا بدل نہیں سکتے بلکہ اسکے برخلاف مملکت افراد کو بناتی ہے۔ کنبہ، ملکیت، اور غلامی فطرتی شعائر ہیں۔ یہ کہنا کہ ایک ہی طریق حکومت ہر قوم اور ہر حالت کے لیے موزوں ہو سکتا ہے ایسا ہی غلط ہے جیسے یہ کہنا کہ ایک ہی لباس ہر جسم پر ٹھیک ہو سکتا ہے۔ جب عنانِ حکومت کسی اچھے فرمانروا کے ہاتھ میں ہو تو شاہی بہترین طرز حکومت ہے کیونکہ اس حالت میں وہ کائنات کی سلطنت کی ایک شبیہہ ہے، جو ایک کامل بادشاہ کے ماتحت ایک کامل شاہی سلطنت ہے۔ لیکن جب بادشاہ ظالم و جابر ہوں تو یہی حکومت نہایت قابل نفرت ہو جاتی ہے۔ کسی مملکت کی سلامتی اسی بات میں ہے کہ اسکی قوتوں میں صحیح تناسب ہو اور اسکا متوسط طبقہ قوی طبقہ ہو۔

ارسطو کی اخلاقیات اور سیاسیات اس کی الٰہیات کی طرح افلاطون کے منصورانہ اور ماورا ہوا نصب العینوں کے بالکل مخالف ہے۔ وہ وجودیت ایجابیت کا قائل سلیم العقل فلسفی ہے، تجربے اور واقعات پر تعمیر فکر کی بنیاد رکھتا ہے، وہ اسبات کی بہت احتیاط کرتا ہے کہ نوع انسان کے سامنے کوئی ایسا نصب العین پیش نہ کیا جائے جو اس کے لیے ناقابل حصول ہو۔ اسکا تمام فلسفہ زرین توسط و اعتدال کے اصول پر مبنی ہے جو ناتراشیدہ احساسیت سے اسی قدر دور ہے جس قدر کہ اس تصوریت سے جو حقیقی زندگی سے امل ہے۔ علم کی خاطر علم سے محبت طبیعت کی لچک اور ہمہ گیری توازن و تناسب پسند اور تصور و حقیقت میں تطبیق وغیرہ کے لحاظ سے ارسطو کی ذات یونانی فکر کا کمال عروج ہے۔ لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے اسی میں اسکا زوال بھی ہے۔ ارسطو انسان کے ارتقائے عام میں ایک نئے دور کو شروع کرتا ہے۔ اعلےٰ درجے کا ذوق سلیم رکھنے میں اور سنجیدہ ایجابیت میں وہ ایک سامی یا رومی سے مشابہت رکھتا ہے۔ اسکی طرز تحریر اپنے استاد کی طرح شاعرانہ نہیں۔ لیکن اسکے فلسفے کا مواد بہ نسبت اسکی صوریت کے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کی الٰہیاتی تعلیم کا بنیادی اصول کہ ہستی محدود کے لیے مادہ ایک ضروری عنصر ہے، اسکے علمیات کا یہ مسئلہ کہ نفس ایک لوح سادہ ہے، اسکی توحید جو افلاطون سے بہت زیادہ کامل اور واضح ہے، اسکی اخلاقیات کہ اعتدال ہی نیکی ہے، اور شاہی طرز حکومت کی طرف اسکا میلان۔ یہ تمام باتیں اس نئی دنیا کا پیش خیمہ ہیں جسکے عناصر پہلا اسکندریہ روما اور یوروشلیم میں تیار ہوئے تھے۔

بڑے بڑے ممتاز اساتذۂ فن میں جو اس کے جانشین ہوئے مفصلۂ ذیل نام قابل ذکر ہیں تھیو فراسٹس، ڈائیسی آرکس ارسٹو زینس اور سب سے بڑھکر لمپاسکس کا رہنے والا اسٹریٹو جو بطلیموس فلیدلفس کا استاد تھا۔ ارسٹو زینس بقائے عقل کا منکر ہے اور اسٹریٹو خدا کی ہستی کا

تذبذب پایا جاتا ہے۔ وہ جسمانی ہستیوں سے اعلیٰ ہے، اس لیئے کہ یہ ہستیاں بیرونی قوت سے متحرک ہوتی ہیں۔ چونکہ ہر صفت اسکو محدود کر دیتی ہے، لہٰذا اس پر صفات عائد کر دینے سے پرہیز کرنا چاہیئے۔ وہ سب کچھ ہے اور پھر کوئی قابل تصور چیز نہیں، اس کو کسی صفت سے متصف کرنا اس سے محروم کرنا ہے۔

اس لیئے پلوٹینس اس بات کے اقرار پر مجبور ہو گیا ہے، کہ خدا کے جو صفات اس نے قرار دئے تھے (واحد، خیر، فکر خالص، ہستی بالفعل) سب ناکافی ہیں۔ خدا کی نسبت ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہر قیاس، ہر تصور، اور ہر بیان سے برتر ہے۔ حتیٰ کہ صحیح معنوں میں ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے کیونکہ وہ وجود سے بھی ماورا ہے۔ وہ اعلیٰ ترین تجرید ہے اور ہم اس تک بجز ایک مطلق اور انتہائی تجرید کے نہیں پہنچ سکتے۔ تصورات تک اشیاء محسوسہ سے تجرید کے ذریعے حاصل ہو سکتے ہیں اور خدا تو تصورات سے بھی اتنا ہی برتر ہے جتنا کہ تصورات اشیاء محسوسہ سے، اس لیئے خدا تک پہنچنے کے لیئے تمام تصورات سے تجرید کرنی ہوگی، فکر کو اس بلندی پر پہنچکر اس سیڑھی کو گرا دینا ہوگا جس نے اس کو اوپر چڑھنے میں مدد دی۔ یہی کیفیت خالص توجہ یا عبادت ہو جاتی ہے باقی فکر میں یا الفاظ سے خدا کو تعین کرنا اسکو کھو دینا ہے۔

افلاطون کا خدا وجود سے برتر ہے مگر تصور سے برتر نہیں۔ وہ تصورات کا بادشاہ ہے اور خود تصور ہے، عقل کی اس تک رسائی ہے۔ مگر نوافلاطونیت کا خدا تصور سے بھی ماورا ہے اس لئے فکر کی اس تک پہنچ نہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں مذاہب میں ایک بین فرق ہے اگر ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم صوفی پلوٹینس اور عقلی افلاطون کی باہمی مخالفت میں مبالغہ کریں۔ پلوٹینس کے نزدیک روح انسانی ہستی مطلق سے متحد ہو سکتی ہے، مگر بڑی زبردست ذہنی کوشش کے بعد جس میں اسے سوفیانہ رائے سے لیکر فلسفیانہ علم تک کے تمام مدارج طے کرنے پڑینگے۔

اگرچہ اسکا خیال ہے کہ فکر جبہم ذات الٰہی میں داخل نہیں ہوسکتا مگر اسکے آستانے تک پہنچنے کے لئے یہ ایک نہایت ضروری ذریعہ ہے۔ گو منزلِ مقصود پر پہنچکر وہ اپنے رہنما کو خیرباد کہہ دیتا ہے مگر اس لیئے نہیں کہ وہ اسکو حقیر جانتا ہے۔ دوسری طرف افلاطون کے فلسفے میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جن کو ہم اسکندروی تصوف کہتے ہیں مثلاً عشق عقلی، جوش فکر، عارف کی عالم تصورات سے لذت اندوزی وغیرہ۔

دنیا ہستی مطلق سے ایسے ہی نکلتی ہے، جیسے روشنی سورج سے گرمی آگ سے یا نتیجہ علوم متعارفہ سے۔ خدا سراپا نیکی ہے، وہ چاہتا ہے کہ تمام اشیاء موجود ہیں، اگر تمام اشیا میں جو اس سے نکلتی ہیں اسکی طرف واپس جانیکی مبہم یا واضح خواہش پائی جاتی ہے۔ ہر چیز اسکی طرف کھنچتی ہے اور اسی تک پہنچنا چاہتی ہے۔ انفرادی وجود ہستی کی آخری صورت نہیں ہے، بلکہ اس خدا سے جو مبدء اشیاء ہے اسی خدا تک جو غایت تصوری ہے یا یوں کہو کہ خدائے لامحدود سے خدائے مطلق تک پہنچنے کے لیئے یہاں سے گزرنا پڑتا ہے اگر اشیاء کائنات میں تناسب و توافق پایا جاتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ ایک ہی ذات مطلق تمام اشیاء کا نقطۂ جاذب ہے۔ اپنے الٰہی سرچشمے کی جانب ہستی کی رجعت فکر اور وجدان کے ذریعے ہوسکتی ہے، روح کے لیے تسکین کامل کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے تمام عمل تمام کوشش اور تمام حرکت کا مقصد ادراک اور علم ہے، ہر شخص اپنے طریقے سے ہستیٔ مطلق کا طالب ہے۔ بعض طبایع فکر پسند ہیں اور بعض عمل پسند مگر پلوٹینس کے نزدیک اول الذکر فایق ہیں۔ دونوں کی منزلِ مقصود ایک ہی ہے، فاکر نہایت سیدھے راستے پر پڑکر اسکی طرف جاتا ہے، مگر عامل نہایت پیچیدہ راستہ اختیار کرتا ہے۔ عمل فکر سے ہٹ جانے کا نام ہے، اور اس سے مقابلتہً عقل کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے۔ تفکر زندگی کی غایت ہی نہیں بلکہ خود زندگی ہے۔ حیوانات نباتات بلکہ ہر موجود شے میں ادراک پایا جاتا ہے۔ چونکہ تمام زندگی آخر کار فکر میں تحویل ہوسکتی ہے اور خدا تمام اشیاء کا خالق ہے۔ ہم ارسطو کے ہم زبان ہوکر یہ کہہ سکتے ہیں کہ

خدا فکرِ خالص ہے وہ آپ ہی اپنا معروض ہے وہ عقل کی اصل اور وجدان کی طاقت ہے، جس سے ہم تمام اشیا کو دیکھتے ہیں مگر خود اس کو نہیں دیکھ سکتے۔

۲۔ ہستی کے تین مراتب:۔ (۱) عقل۔ یہ ذات الٰہی کا سب سے پہلا اشراق ہے یا اس سے سب سے پہلے نکلتی ہے، لہٰذا یہ کائنات میں سب سے اعلےٰ چیز ہے۔ باقی اس کے بعد کے دیگر اشراقات زیادہ ناقص ہوتے جاتے ہیں، تکوین ذات الٰہی کا تنزل اور تدریجی انحطاط ہے۔ عقل میں خدا کی وحدت مطلقہ، عقل خاص اور دنیائے معقول یا موجودہ اصطلاح کے مطابق موضوع اور معروض میں تقسیم ہو جاتی ہے، تاہم اجسام کے مقابلے میں عقل قریباً وحدت مطلقہ ہی کا درجہ رکھتی ہے۔ عقل فاکر اور دنیائے مفکور ابھی تک زمان و مکان میں علیحدہ نہیں ہوتے ہیں۔ شاہد و مشہود میں ابھی تفریق نہیں ہوتی، ابھی تک وہ ایک دوسرے کے اندر موجود ہیں، تصورات ابھی عقل میں داخل ہیں اور عقل ان سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔

وحدت الٰہیہ کا اس پہلی ثنویت کی طرف آنا، یعنی اشراق کا طریق اور اسکی علت، ذات الٰہی کی طرح، ایک راز سربستہ ہے۔ عقلی طور پر اسکی جو توجیہہ کی جائے وہ ناکافی ہوگی۔ کہتے ہیں کہ اگر دوئی وحدت سے نکلتی ہے تو اسکے معنی یہ ہیں کہ وہ اس میں پہلے ہی سے مضمر تھی اگر یہ صحیح ہو تو پھر وحدت وحدت نہیں بلکہ دوئی ہے۔ بعض لوگ وحدت کو اور کل کو مرادف سمجھتے ہیں، لیکن خدا اگر اشیاء موجودہ کا مجموعہ ہے تو وہ محض ایک لفظ ہے، جو جمع کے نتیجے کو تعبیر کرتا ہے، نہ کہ وہ فائق حقیقی مبدء ہے جو اشیاء کا مصدر ہے اگر زمان میں نہیں تو مرتبہ میں ضرور خدا کل سے مقدم ہے تاہم اسکو ہم . . . . کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ تمام اشیاء موجودہ کی ذات ہے۔ بعض لوگ اشراق کی توجیہہ یوں کرتے ہیں کہ یہ وحدت اصلی کی تقسیم کا نام ہے، مگر وحدت الٰہی ناقابل تقسیم ہے کیونکہ وہ علاوہ

وحدت نہیں۔ کسی منور جسم کی نور افشانی، سورج کی شعاع افگنی جام کی دائمی لبریزی، وغیرہ تمام چیزیں اشراق کی تمثیل میں پیش کی گئی ہیں لیکن یہ تشبیہیں چونکہ مادی دنیا سے لی گئی ہیں، اس لیئے خواہ بجائے خود یہ کتنی ہی خوبصورت کیوں نہوں مگر غیر مادی حقایق کی توضیح نہیں کر سکتیں۔ لہذا خدا کی ذات کی طرح اشراق بھی حقیقت میں ایک معمہ ہے۔

تصورات دو قسم کے ہیں (۱) اجناس یعنی تمام اشیاء موجودہ کی عام صورتیں، مثلاً وجود، عینیت، غیریت، سکون، حرکت وغیرہ اور (۲) انفرادی ہستیوں کی نوعی مثالیں تمام جنسیں ایک ہی ہستی کے تغیرات کے طور پر متصور ہوسکتی ہیں اور تمام انواع ایک ہی ہستی کے ضمن میں آسکتی ہیں، جسکو نوع کلی یا کائنات کا تصور کہہ سکتے ہیں۔ دنیائے مرئی میں جتنی چیزیں ہیں، انکا تصور یا مثال اصلی دنیائے عقلی میں موجود ہے۔ نہ صرف کلی انسان کا تصور بلکہ سقراط افلاطون وغیرہ کے جزئی تصورات بھی پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر جتنے افراد ہیں اتنے ہی تصورات ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کسی ایک خاص تصور کا تحقق ہے۔ لہذا تصور کوئی نوع نہیں ہے، جو متعدد گزشتنی افراد میں تحویل ہوجاتی ہے، بلکہ وہ فرد کی سرمدی حقیقت یا حیثیت ہے۔ اس امر سے کہ جتنے افراد ہیں اتنے ہی تصورات ہیں یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ تصورات لا تعداد ہیں، اگو افراد موجودہ کی تعداد ہمارے تخیل کے لیئے نامحدود ہے، مگر وہ واقعاً نامحدود نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کائنات ایک مکمل وجود نہ ہوتی۔ اسی طرح ایک معیّن اور غیر متغیر تعداد تصورات یا انواع افراد کی عقل میں موجود ہے، جو خدا کی تخلیق ہے۔

(۲) روح۔ عقل بھی ہستیٔ مطلق کی طرح خالق ہے، لیکن اُسکی قوت تخلیق مقابلتہً کم درجے کی ہے۔ اسکے اشراق یا لمعان سے روح پیدا ہوتی ہے جو اسی کے مانند ہے، مگر اس سے کم درجے کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل تصورات کو خود اپنے اندر پاتی ہے، وہ اسکے جوہر میں موجود ہیں اور اسکی ذاتی ملکیت ہیں، مگر روح کو ان کی جستجو کرنی پڑتی ہے اور غور و تامل سے اُن تک

پہنچنا پڑتا ہے، اس لیئے وہ خود تصورات تک نہیں بلکہ ان کی صرف کم و بیش کامل اشباہ تک پہنچتی ہے، جن کو سادہ مفہومات کہتے ہیں۔ عقل کی طرح روح میں بلا واسطہ اور کامل وجدان نہیں ہے، وہ صرف موازنہ و مقابلہ یا تحلیل تک محدود ہے۔

روح عقل کے ماتحت ہے، اس لیئے اسکی طرف جانے میں اسی طرح کوشاں ہے، جس طرح خود عقل خدا کی طرف جانے میں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ وہی ہو جائے، جو خود عقل اپنی جگہ ہے، بالفاظ دیگر روح عاقل ہونا چاہتی ہے۔ جس طرح صرف ایک ہی ہستی مطلق، ایک ہی عقل، اور ایک ہی دنیائے معقول ہے، اسی طرح تمام انفرادی روحوں کی تہ میں ایک ہی روح ہے، جو لا محدود مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ روح روح کائنات ہے۔ جس طرح عقل اطلاق کا بھی تامل کرتی ہے اور روح کو بھی پیدا کرتی ہے اسی طرح روح کے بھی دو اعمال ہیں، ایک تو خود اپنے باطن کو دیکھنا، جہاں تصورات اور ہستی مطلق ہے، اور دوسرے جسم کو پیدا کرنا، جو اس سے کم درجے کا اشراق ہے۔

(۳) جسم۔ گو جسم مصدر اشیاء سے بہت دور ہے کیونکہ خدا واحد ہے اور جسم میں حد درجے کی کثرت پائی جاتی ہے، مگر اس میں بھی ہستی مطلق کا رنگ موجود ہے۔ عقل میں اس کے تصورات پائے جاتے ہیں، روح میں مفہومات اور جسم میں صورتیں۔ انھیں صورتوں کی وجہ سے جسم ہستی کے اعلے طبقات سے تعلق رکھتا ہے، صورتیں جسم کے لیئے ایسی ہی ہیں جیسے روح کے لیئے ادراکات اور عقل کے لیئے تصورات یعنی ہستی مطلق کا عکس اور ذات الہٰی کا نشان۔ اجسام کی صورتیں ان کی حقیقت کی نمایندہ ہیں اور انکا مادہ انکی محرومیٔ حقیقت ظاہر کرتا ہے، انکی صورت انکی ہستی ہے اور انکا مادہ ان کا عدم۔ جسمانی کائنات فطرت ہستی اور نیستی کے بین بین رہتی ہے، یہ ازلی حدوث ہے،

اور اسکی ہر چیز دائمی تغیر میں ہے۔
عالم اجسام کے بعد خالص مادہ یا عدم کا درجہ آتا ہے جو ایک تاریک اور عمیق قعر ظلمت ہے، جس پر تصوری دنیا اپنی شعاعیں ڈالتی ہے۔ مادہ جسم نہیں ہے، کیونکہ ہر جسم صورت اور مادے سے ملکر بنا ہے۔ مادہ صرف صورت کا محل اور مبدء جمود ہے، اس میں نہ کوئی صورت ہے، نہ مقدار، نہ رنگ اور نہ کوئی اور ایسی صفت جو جسم میں پائی جائے۔ یہ تمام صفات تو مبدء صوری، یعنی ہستی مطلق سے پیدا ہوتی ہیں۔ باقی مادہ کی سلب کے سوا کوئی اور صفت نہیں ہو سکتی۔ چونکہ تمام قوت اور تمام زندگی کا سرچشمہ عقل اور خدا ہے، اس لئے مادہ سراپا عدم قوت، محرومی، نفئ وحدت، اجسام کی لاانتہا کثرت کا باعث، بے ربطی، پریشانی، صورت کا سلب مطلق، یعنی سراپا بدصورتی، اور نیکی کا عدم یعنی سراپا بدی ہے۔ پلوٹینس اور عام فلسفۂ یونان کے نقطۂ نظر سے وحدت، صورت، عقل، حسن اور نیکی مرادف الفاظ ہیں اور دوسری جانب کثرت، مادہ، قبح اور بدی ہم معنی ہیں۔
مگر یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ مادے اور بدی کو ناموجود سمجھتا ہے۔ یہ کہنا کہ وہ مادے اور بدی کے وجود کا انکار کرتا ہے گویا اس قسم کی بات کہنا ہے، کہ افلاس چونکہ عدم ثروت ہے اسلئے لاشے ہے اور اسکا وجود نہیں، لہذا جود و سخا بے سود ہے۔ مادہ تو اتنی بڑی حقیقت ہے، کہ اسکا اثر نہ صرف عالم جسمانی پر، بلکہ روح اور خود عقل پر بھی ہوتا ہے، ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جسم اپنی صورت کی وجہ سے، جو تصور مجسم ہے، نفس سے ایک دھندلی سی مشابہت رکھتا ہے۔ بالعکس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نفس جسمانی فطرت سے کتنا ہی برتر ہو پھر بھی وہ مطلقاً غیر مادی نہیں۔ مادہ نفس میں بھی موجود ہے اگو اُس سے مختلف شکل میں، جسطرح کہ وہ فطرت میں ہے، یعنی مادے کے مفہوم کے طور پر، یعنی جسمانی حالت میں نہیں بلکہ تصوری حیثیت میں۔ مزید برآں مادہ نفس میں صرف تصور ہو کر ہی

موجود نہیں، بلکہ اس کے تمام خیالات اور تمام تصورات میں طارہتا ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو نفس کا وجود ہستی مطلق سے ممیّز نہ ہوسکے۔ درحقیقت اطلاقی معنی میں صرف خدا ہی وحدت ہے، اور عقل اسی معنی میں عقل وحدت نہیں۔ عقل میں وحدت تصورات کی کثرت میں منتشر ہو جاتی ہے، جو اگرچہ ایک ہی عقلی وجدان سے متصور ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نفس میں تصورات جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں مگر یہ قطعی ہے، کہ وہ نفس میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں اور چونکہ مادہ ہی کثرت کا مبدء ہے، لہذا وہ عقل کی اصل بنیاد میں موجود ہے جس کے بغیر عقل خدا کی وحدت مطلقہ میں گم ہو جائے۔

اس استبعاد کو سمجھنے کے لیے، جو بالکل افلاطونی رنگ کا ہے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ افلاطون ارسطو اور پلوطینس کا مادہ مادیئین کا مادہ نہیں، بلکہ وہ وہ شے ہے، جسے شیلنگ اور شوپنہار ارادہ یا ارادۂ کون کہتے ہیں، یہ جسم نہیں ہے بلکہ ایک ماورائی محل، اور جسمانیت کا مبدء ہے، جو جسم کو جسم بناتا ہے، مگر یہ خود نفس کی طرح غیر جسمانی چیز ہے۔ یہ عقل سے بھی ماورے ہے اور ایک ایسا راز سربستہ ہے، جو دیوتاؤں کی فہم سے بھی بالاتر ہے۔ مزید براں پلوطینس مادے کو اجناس میں نہیں رکھتا، وہ اسے دنیائے تصورات سے پرے فوق العقل عالم میں جگہ دیتا ہے جہاں عقل کی رسائی نہیں اگو ہم غیریت اور حرکت کے تصورات میں مادے کے تصورات کو بھی پہچان سکتے ہیں۔ اگر ہم اسی شئے کو قابل فہم کہیں، جو عقل کی گرفت میں آسکے یا عقل جسکی تحدید و تعیین کر سکے، اور بچے تلے الفاظ میں بیان کر سکے، تو ظاہر ہے کہ مادہ اسی معنی میں قابل فہم نہیں، کیونکہ وہ صورت کی ضد ہے وہ تمام قسم کی تحدیدات اور لازماً تمام قسم کی تفہیمات سے ابا کرتا ہے۔ مادے کو سمجھنا تاریکی کو دیکھنا ہے اور تاریکی کو دیکھنا کچھ نہ دیکھنا ہے۔ اسلیئے

مادے کو سمجھنا کچھ نہ سمجھنا ہے۔

تو کیا مادہ ایک دوسری ہستیٔ مطلق ہے؟ بعض اوقات خیال پیدا ہوتا ہے کہ پلوٹینس ثنویت کا قائل ہے، خصوصاً اس کا نظام اخلاقیات تو ثنویت کے الزام کا ہدف بن سکتا ہے، لیکن کوئی الہیاتی دو مطلق ہستیوں کا قائل نہیں ہو سکتا، لہذا ارسطو کا یہ خیال پلوٹینس کو یاد آجاتا ہے کہ مادۂ اولی اور صورت اولی ایک ہی ہیں، اس لیئے وہ فوق العقل مادہ یا اجسام کی علت اولی کو عین خدا سمجھتا ہے۔ مادہ جسکو فلاطونیت لا محدود کہنا پسند کرتی ہے، آخری تحلیل میں ایک نا متناہی قوت، نا محدود تخلیقیت اور خدا کی قوت تکوین رہ جاتا ہے، مگر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے، یہ تو وہی سوال ہے جو پہلے پیدا ہو چکا ہے کہ کثرت وحدت الہیہ سے کیسے پیدا ہو سکتی ہے اشراق اور تخلیق کی ہم کیا توجیہہ کر سکتے ہیں؟ یہ ایک راز ہے۔

۳ - اخلاقیات۔ روح، جو عقل اور جسم کے درمیان متوسط ہستی ہے، دونوں کے عناصر اپنے اندر رکھتی ہے اور کائنات کا خلاصہ ہے۔ روح گویا تمام کائنات کی قوتوں کا مقام اتصال ہے۔ عالم ذہنی میں منطقی وجوب حکمراں ہے اور عالم اجسام میں طبیعی وجوب۔ مگر روح ارادۂ مختار کا مقام ہے، یہ جسم کی طرف بھی کھنچتی ہے اور عقل کی طرف بھی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ عقل کی طرف رجوع کرے اور خالص عقلی زندگی بسر کرے مگر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مادے کی طرف راغب ہو کر، اپنے پائے سے گر جائے اور نہایت ادنے خاکی جسم اختیار کر لے۔ لہذا روحیں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) الہی روحیں جو عقل کے لیئے اور خدا کے لیئے زندگی بسر کرتی ہیں (۲) وہ روحیں جو نفس اور جسم یا زمین اور آسمان کے درمیان ڈگمگاتی رہتی ہیں مثلاً جنون وغیرہ کی روحیں جن میں کچھ نیکی ہے کچھ بدی (۳) وہ روحیں جو مادے میں ادنے درجے کے اجسام میں سکونت رکھتی ہیں۔

آسمانی روحوں کو کائنات کی روح کی طرح کامل مسرت حاصل ہے، انکی خوشی کا باعث انکی بے حسی، عقل الٰہی کی متابعت اور ہستی مطلق کا تصور ہے۔ ان کے اجسام بالکل نور کے بنے ہوئے ہیں اور ان میں کوئی مادی یا ارضی عنصر نہیں یہ دائماً کامل اور الآن کما کان ہیں ان میں نہ حافظہ ہے، نہ پیش بینی، نہ امید، نہ پشیمانی، کیونکہ یاد اور امید انھیں ہستیوں میں ہو سکتی ہے، جو بہتر یا بدتر حالت میں متغیر ہوتی رہیں، انسانی روح کی طرح ان میں اپنی ذات کا شعور بھی نہیں، وہ تصورات اور ہستی مطلق کے خیال میں ڈوبی ہوئی ہیں، یہ عدم شعور اور اشیاء الٰہیہ کا خالص ادراک انکی مسرت کامل کا باعث ہے۔

انسانی روحیں ہمیشہ اجسام سفلی میں محبوس نہیں تھیں، اس سے پیشتر وہ آسمانی روحیں تھیں، ان کو صرف خدا کا شعور تھا، اپنی ذات کا شعور نہیں تھا، لیکن خودغرض افراد بننے کے لیئے انھوں نے اپنی زندگیاں حیات کلّی سے علحدہ کر لیں، اور ذلیل اجسام اختیار کر لیئے، جو ان کو ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ جسم خاکی کو اختیار کرنا ایک ایسا تنزل ہے جسکے لیئے ہماری موجودہ زندگی کی مصیبتیں واجبی سزا ہیں۔ اس لحاظ سے کہ ہمیں کسی بیرونی طاقت نے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا تھا ہمارا یہ فعل اختیاری تھا، مگر اس لحاظ سے کہ ہماری اپنی فطرت نے ہمیں ایسا کرنے پر مجبور کیا یہ ایک مجبوری کا فعل تھا۔ ہر انسان خود اپنی تقدیر کا معین کرنے والا ہے اور بالعکس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کی تقدیر اسکی اپنی طبیعت پر منحصر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اسی تقدیر کو انتخاب کرتے ہیں جسے ہم انتخاب کر سکتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ہم اسے اسی لیئے انتخاب کرتے ہیں کہ کسی اور تقدیر کی ہم میں آرزو نہیں ہوتی۔

تاہم جسم اختیار کرنا ایک اضافی بدقسمتی ہے، اسکو ہم رحمت بھی کہہ سکتے ہیں، بشرطیکہ روح مادے میں اسکی صورت بدلنے کے لئے نازل ہو اور جسوقت ممکن ہو جلد از جلد پھر آسمان کی طرف صعود کر جائے۔

(اس نکتے میں تو فلاطونیت موجودہ قنوطیت پر فوقیت رکھتی ہے) روح کو جسم کے ساتھ ملنے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، کیونکہ اس طرح وہ نہ صرف بدی کی شناخت کرنا سیکھ جاتی ہے، بلکہ اپنی چھپی ہوئی قوتوں کو بھی عمل میں لاتی ہے اور اس سے ایسے کارنامے ظہور میں آتے ہیں جو جسم کے بغیر کبھی منصّۂ شہود میں نہ آتے، گو روح کا جسم سے ایک گہرا تعلق ہوتا ہے، تاہم وہ اُس سے الگ رہتی ہے، جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ جسم بجائے مدد کے ہماری تصوری دنیا میں پہنچنے کی آرزوؤں کے حصول میں مزاحم ہوتا ہے، اور فلسفی موت کو خوش آمدید کہتا ہے۔ روح انسانی کو وہ اوڈیس کی طرح ہے، جس کی چوٹیاں فلک نیلگوں کو بوسہ دیتی ہیں مگر جسکا دامن طوفان ابروباد کے تھپیڑے کھاتا ہے۔ روح جسم کے ساتھ خلط ملط نہیں ہو جاتی، بلکہ اپنے جزو اعلےٰ یعنی عقل کے ذریعے سے اس کی زنجیروں سے آزاد ہو جاتی ہے۔

پلوٹینس کے نظام اخلاقیات سے ہمیں افلاطون اور رواقیت کا فلسفہ یاد آتا ہے۔ حیات انسانی کا مقصد تزکیۂ روح اور اسکا رفتہ رفتہ خدا سے ملکر ایک ہو جانا ہے، خدا تک پہنچنے کی تین راہیں ہیں (۱) موسیقی (فنون لطیفہ) (۲) عشق اور (۳) فلسفہ، بلکہ یوں کہنا چاہئیے کہ ایک ہی راستہ ہے جسکی یہ تین منزلیں ہیں۔ اہل فن تصور کو اُس کے حسی ظہورات میں تلاش کرتا ہے، عاشق اسے روح انسانی میں ڈھونڈتا ہے، اور فلسفی اُسے اُس عالم میں ڈھونڈتا ہے، جہاں وہ، بے آمیزش، خالص حالت میں پایا جاتا ہے یعنی عالم عقلی، اور خدا میں۔ جو شخص مراقبے کی لذتوں سے آشنا ہو جائے، وہ فن اور عشق دونوں سے قطع نظر کرلیتا ہے۔ ایک مسافر جو شاہی محل کی خوبصورتی سے متاثر ہوتا ہے، جب خود بادشاہ پر اسکی نگاہ پڑتی ہے، تو محل کے کمروں کی شان کو بھول جاتا ہے۔ فلسفی کے لیئے کسی فن کا حُسن یا خود زندہ حسن، حسن مطلق کا ایک دھندلا سا نقش ہے، وہ جسم اور اسکی لذتوں سے نفرت کرتا ہے،

تاکہ اپنے تمام خیالات کو ایسی چیز پر مجتمع کرسکے جو لازوال ہے۔ فلسفی کی لذتیں ناقابل بیان ہیں، ان مسرتوں میں وہ نہ صرف دنیا کو بلکہ اپنی شخصیت کو بھی فراموش کردیتا ہے، وہ ہستی مطلق کے وجدانِ خالص میں گم ہوجاتا ہے۔ اسکی بیخودی وغایت نشاط، روح انسانی کا عقل الٰہی سے اتحاد ہے، یا ایک وجد ہے جس میں روح اپنے آسمانی گھر کی طرف پرواز کرتی ہے۔ جب تک یہ جسمانی زندگی باقی ہے فلسفی کو رویت الٰہی صرف چند لمحوں کے لیئے حاصل ہوتی ہے (پلوٹینس پر چار مرتبہ یہ حالت وارد ہوئی) لیکن جو بات اس زندگی میں استثناء ہے وہ آئندہ زندگی میں روح کی اصلی حالت میں، ایک عام کیفیت ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ موت سے انسان سیدھا حالت کمال کو نہیں پہنچتا، جس روح کا فلسفے کے ذریعے سے اسکی زندگی میں تزکیہ ہوا ہے، قبر کے اُس پار بھی اسکی صفائی ہوتی رہے گی، یہاں تک کہ یہ انفرادی شخصیت سے بھی معرّا ہوجائے جو حیات ارضی کی زنجیر کی آخری کڑی ہے۔

۲۶۔ آخری نوفلاطونی شرک پرست

فارفیریوس۔ جیمبلیکس۔ پروکلس

۱۔ نو فلاطونی فرقے میں روما میں فافریوس پلوٹینس کا جانشین ہوا، جو ایک دلیسی فینیقی تھا، اُسی نے پلوٹینس کے فلسفے کی اینیاڈز کی صورت میں اشاعت کی۔ فارفیریوس اپنے استاد سے بھی زیادہ اس بات کا قائل ہے، کہ مشائیت اور فلاطونیت کے مسائل میں اختلاف نہیں۔ اگرچہ پلوٹینس کی بہ نسبت، جس پر کہ اسکی تمام تعلیم کا انحصار ہے وہ بہت کم درجے کا فلسفی ہے، لیکن ارسطو کے مقولات عشرہ پر بحث میں اُس نے کلیات کے مسئلے کو اس وضاحت سے پیش کیا کہ آئندہ کئی صدیوں تک فلسفے کی ترقی میں اسکا ایک خاص اثر پایا جاتا ہے۔ اجناس و انواع کا فکر سے علیحدہ کوئی حقیقی وجود ہے یا نہیں یہ ازمنہ متوسط کا ایک معرکہ آرا سوال

بن گیا تھا۔
چوتھی صدی کے آخر میں نو فلاطونیت کا رنگ بدلتا ہے، گو اس کے اصول میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ پلوٹینس اور فارفیر یوس، جن کا زمانہ قسطنطین اور فتح عیسائیت سے پہلے ہے، توہمات کے کھلے دشمن تھے۔ زینوفیز سے لیکر اس زمانے تک بڑے بڑے صاحبان فکر کی یہی حالت تھی لیکن ان کے اتباع میں تلاش حقیقت اغراض مذہبی کے ماتحت ہو گئی۔ دس صدیوں تک روایتی مذہب کی مخالفت کر کے فلسفے کو اپنے اس تباہ کن عمل سے خطرہ پیدا ہوا، اس کو خیال ہوا کہ اسکی زبردست مخالفت ایک ایسے مذہب کی ترقی کی باعث ہو گئی ہے، جو یونانی طبیعت سے بیگانہ اور قدیم تہذیب کا دشمن ہے اور اسکے مقتدر نمایندے یونانی اور رومی پروہتوں سے بھی زیادہ متعصب اور روا داری سے نا آشنا ہیں۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ جو مذہب عوام کا جانی دشمن تھا، مظلوم دیوتاؤں کی جائے پناہ بن گیا شرک کو فروغ دینا اور اس کے لیئے تمام خطرات کا سامنا کرنا فلسفے نے اپنا فرض قرار دیا۔ اس زمانہ سے اس نے پیش عیسوی مذہب کی ہر بات کو اچھا کہنا شروع کیا۔ اس نے جھاڑ پھونک بھوت پریت جادو طلسم وغیرہ عجیب وغریب توہمات کو نہ صرف برداشت کیا، بلکہ انکی تعریف وتلقین اکی اور سرگرمی سے ان پر عمل پیرا ہوا۔ گردش ایام گویا پیچھے کی طرف دوڑ گئی اور یونانی دماغ کا ایک دوسرا بچپن شروع ہوا۔

اس موت وحیات کی پیکار میں کبھی کبھی صلح وسلامتی اور روشن ضمیری کے لمحے بھی آئے۔ اس جاں بلب مذہب شرک کے چند باقیماندہ حامیوں میں، ہمیں دو شخصوں کا ضرور ذکر کرنا چاہیئے، جو اگرچہ بڑی شان و شوکت سے پیش عیسوی مذاہب کے مرشد کہلاتے تھے، لیکن ان پر فلسفۂ قدیم کی تاریخ ایک خوش انجام طریقے سے تمام ہو گئی۔ ان میں سے پہلا جیمبلیکس ہے، جسکا سنِ وفات قریباً ۳۳۰ء ہے۔ یہ اُس مذہب کا

زبردست حامی ہے، جسکا نام ہم نے پلوٹینس کے فلسفے سے تمیز کرنے کے لئے شامی نوفلاطونیت رکھا ہے۔ پلوٹینس کے فلسفے میں تو پھر بھی ایک گہرا یونانی رنگ پایا جاتا ہے، مگر یہ شامی نوفلاطونیت کی تحریک تصوف سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ دوسرا شخص پروکلس ہے جو ایتھنز میں درس دیتا تھا اسکی تعلیم رومی فرقے اور جمبلیکس کی تعلیم کے بین بین تھی یہ جمبلیکس کا بڑا مداح تھا۔

۲۔ جمبلیکس غیر عیسائی تصانیف کے تخیلات، فیثا غورث اور افلاطون کے فلسفے، مصر اور مشرق کی مذہبی روایات اور خصوصاً اپنی مقدس تثلیث سے عملی روح حاصل کرتا ہے۔ اسکی ریاضی پسند طبیعت اور تیز تخیل نے اسے اس قابل بنادیا کہ وہ پیش عیسوی دیوتاؤں کے لئے ایک فلسفیانہ عمارت بنائے۔ دیوتا ناقابل بیان وحدت کی گہرائیوں سے تین سلسلوں میں برآمد ہوتے ہیں اور تمام مونادوں میں سے سب سے بڑے موناد کے گرد گویا تین نورانی دائروں میں حلقہ باندھے ہوئے ہیں۔ " وہ خدا" "وانسان" کے جامع عیسائی تصور کی مخالفت کرتا ہے اور یہ کہکر کہ ہستی مطلق سے راہ و ربط نہیں ہوسکتا وہ پلوٹینس کی دینیاتی روحانیت میں مبالغہ کرتا ہے، ہستی باریتعالےٰ نہ صرف عقل بلکہ تمام دیگر صفات سے بھی معرّا ہے، اسی لئے حقیقی ہستیوں کو وحدت مطلق سے نہیں، بلکہ ثانوی وحدتوں سے جو اس سے نکلتی ہیں حصہ ملتا ہے۔ یہ ہستیاں بھی ماورا ہیں، لیکن ان میں کثرت پائی جاتی ہے۔ ان مشتق دیوتاؤں کا سلسلہ تین درجوں میں منقسم ہے (۱) عقلی دیوتا (۲) فوق العالم دیوتا اور (۳) کائنات کے داخلی دیوتا۔ ہمیں صرف انھیں دیوتاؤں سے راہ و ربط حاصل ہوتا ہے (افلاطون کے تصورات فیثا غورث کے اعداد اور ارسطو کی صُور جوہری) یہی ہمارے رب ہیں۔ حکومت اشیاء میں ہستی مطلق کا کوئی حصہ نہیں۔

۳- پروکلس اپنے فلسفے کی پروہتی خصوصیات جیمبلیکس سے اخذ کرتا ہے اور تنظیمی و مدرسی میلانات پلوٹینس سے۔ وہ اپنے نظام کی بنیاد جیمبلیکس کی تثلیث پر رکھتا ہے، اور مطلق اور ناقابل ارتباط وحدت سے حسب ذیل چیزیں مستنبط کرتا ہے (۱) ہستی لامحدود، مقصد یا صورت اور انکی وحدت، ہستی محدود میں (۲) زندگی یعنی قوت، وجود اور انکی وحدت، عقلی زندگی میں (۳) عقل یعنی فکر ساکن، فکر متحرک، یا ادراک اور انکی وحدت فکر متامل میں۔ ان تثلیثوں میں سے ہر ایک رموز فلسفہ سے آگاہ شخصوں پر علت اولی۔ اور فوق العقل علت، کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت کا انکشاف کرتی ہے، اولاً اسکی ناقابل بیان وحدت، ثانیاً اسکی ان تھک قوت تخلیق ثالثاً اس کا نامحدود کمال۔ یہ ہستی مطلق کے اشراقات ہیں، ہستی مطلق بذات خود فکر اور وجود دونوں سے ایسے ہی بالاتر ہے جیسے کہ مبدء اپنے نتائج سے اور معلول اپنی علت سے اور اسی لیئے دائماً ناقابل علم ہے۔ جو چیز اپنی ماہیت میں فوق الفطرت ہے اس تک فوق الفطرت ذرایع سے ہی رسائی ہوسکتی ہے۔ یہ واقف اسرار شخص پر صرف کرامت ہی سے منکشف ہوسکتی ہے۔ علم کی رسائی عالم عقلی تک ہے فوق العقل باتوں کے حصول کے لیئے وہ مذہبی حقائق کا محتاج ہے۔

اسکو اگر لسّانی سے معرا کر کے دیکھیں، تو یہ نو فلاطونی الہیات کا آخری فیصلہ اور فکر قدیم کی آخری وصیت ہے۔ الہیاتی نقطۂ نظر سے اور قدیم فلاطونیت کے مقابلے میں نو فلاطونیت میں وحدت کی جانب ایک قابل قدر ترقی ہوتی بشرطیکہ وہ اسی پر قناعت کرتی کہ تصور کو ایک اعلیٰ مبدء کے ماتحت کردے، جو فکر اور وجود دونوں پر حاوی ہو۔ لیکن عیسائیت کی مخالفت میں، جسکا اساس ایمان ہستی الہٰی کا قابل ارتباط ہونا ہے، نو فلاطونیت نے عمداً اس مبدء اعلیٰ کی ماورائیت میں مبالغہ کیا۔ یہی ماورائیت افلاطون کے فلسفے کا سب سے بڑا نقص تھا۔ اخلاقی اور مذہبی نقطۂ نظر سے نو فلاطونیت فلاطونیت سے بہت گری ہوئی ہے، پروکلس جادو کے عمل کو عین مذہب

سمجھتا ہے، اسکے مقابلے میں افلاطون کے نزدیک عدل پر عمل پیرا ہونیکا نام مذہب ہے۔ ان دونوں تخیلات میں اتنا ہی فرق ہے جتنا پختہ و پرزور جوانی اور کمزور واہم پرست بڑھاپے میں۔

شرک پرست نوفلاطونیت کا آخری ملجا وماوےٰ ایتھنز کا مدرسہ جہاں پروکلس درس دیتا تھا، [1] شہنشاہ جسٹینین کے حکم سے بندکردیا گیا۔ عوام الناس ماضی کے ان کھنڈروں کی طرف سے اس قدر بےپروا تھے کہ اس فرمان کی طرف شاید کسی نے نظر اٹھاکر بھی نہیں دیکھا۔ دو صدیوں سے سلطنت پر عیسائیت کا قبضہ تھا، مذہب کے سنسنی خیز مسائل نے خاموش اور پرامن . . . کی جگہ حاصل کرلی۔ بربریوں کے حملوں سے جو مصیبتیں پیدا ہوئیں کچھ انکی وجہ سے بھی ان مسائل کی طرف توجہ منعطف ہوئی۔

---

[1] آخری اساتذۂ مدرسہ مفصلۂ ذیل لوگ تھے۔

(۱) فلیویانیوپولس کا رہنے والا اور پروکلس کا جانشین مارینس، اسیدور اسکندروی۔ زینو ڈوٹس اور ڈمسیس، ساکنانِ ڈیماس۔ موخرالذکر کے زمانے میں مدرسہ بند ہوا۔ اسی ایتھنز کے مدرسے کے ساتھ سیلشین سمپلیکس کا نام بھی وابستہ ہے، جس نے ارسطو اور اپکٹٹس پر اعلےٰ درجے کی شرحیں لکھیں۔ وہ پہلے ڈمسیس کا ہم سبق تھا بعد ازاں اس کا شاگرد ہوگیا اور جلاوطنی میں اس کے ساتھ رہا۔

قرون وسطیٰ کا فلسفہ

پہلا دور

افلاطونی عیسوی دینیات کا عہد

۲۷ - عیسوی فلاطونیت

دم توڑنے والی یونانیت کی روح عیسائیت کے پیکر میں آگئی۔ افلاطون اوراس کے آخری شارحین کے مسائل پیروان انجیل میں سے، قابل ترین اہل فکر پر اپنا اثر ڈالتے رہے، اور تمام قرونِ وسطیٰ میں کلیسیا کا فلسفہ بڑے بڑے فلاسفۂ یونان کی آوازِ بازگشت رہا۔

اسکندریہ کے مرکزی شہر میں، جہاں یونانی ذہن کا سامی دل و دماغ سے ملاپ ہوا تیسری صدی کے شروع ہی میں ایک عیسائی نو افلاطونی فرقہ قائم ہوگیا۔ آبائے لاطینی، ٹرٹیولین (Tertullian) آرنوبیس (Arnobius) اور لیکٹینٹیس (I auctantius) نے فلسفے کو کفر کی پیداوار سمجھ کر رد کردیا اوراس سے پرہیز کرنے کی تاکید کی، لیکن آبائے یونانی و مصر نے کبھی اسکے حصول سے پرہیز نہیں کیا۔ حقیقت میں ان کے صحیفے کے خلاف، فلسفے کے اعتراضات نے انھیں فلسفے کے مطالعہ پر مجبور کیا۔ جب اس طرح عیسائیت پر فلسفہ کا دباؤ پڑا تو عیسوی ایمان کو عقائد میں تحویل کرنا پڑا اوراسے مرتب و منتظم کرنیکی ضرورت محسوس ہوئی۔ واضعانِ عقائد کو فلسفے کے حملوں سے بچنے کے لئے خود بھی فلسفیانہ فکر پر مجبور ہونا پڑا حتےٰ کہ بعضوں نے تو غیر عیسائی رشیوں کی تعلیم کو عیسوی صحیفے کی طرح الہام الٰہی خیال کرنا

شروع کیا۔ افلاطون ہی ایک ایسا فلسفی تھا، جسکا مطالعہ بڑے غور اور بڑی متانت سے کیا گیا۔ اسکندریہ کے مدرسے میں مذہبی فلسفے کی تعلیم ہوتی تھی، جسکے لحاظ سے دوسرے مدرسوں سے مختلف تھا، جو زیادہ تر ارتیابی تھے۔ فلسفۂ افلاطون اور عیسائیت میں چند مشابہتیں تو فوراً معلوم ہو جاتی تھیں، لیکن ان دونوں تعلیموں کے تعلق کی، جو بعض اوقات ایک ہی معلوم ہوتی تھیں، کیسے توجیہہ کیجائے؟ اکثروں کا یہ خیال تھا کہ افلاطون نے توریت و زبور سے خیالات حاصل کئے، بعض روشن خیال لوگوں کی، جو تعداد میں کم تھے یہ رائے تھی کہ اُسی عقل الٰہی نے جس نے حضرت عیسےٰ میں ظہور کیا بلند پایہ فلاسفہ کو بھی تعلیم دی، بعض ان دونوں مفروضات کو تسلیم کرتے تھے جسٹن شہید (Justin the martyr) جو اعتذار عیسائیت، کا مصنف ہے۔ کہتا ہے کہ کلمہ (Logos) یا عقل الٰہی کا عمل ہر جگہ پایا جاتا ہے، اور سقراط ہیراقلیتس وغیرہ جن لوگوں نے، حضرت عیسےٰ سے ناآشنا ہونے کے باوجود عقلِ کل کے مطابق زندگی بسر کی اُن سب کو مسرت سرمدی حاصل ہے۔ اتھیناگوراس (Athenagoras) جو حیات بعد الممات کے رسالے کا مصنف ہے، ٹاٹیان معتذر (Tatin the Aplologist) وسینٹ کلیمنٹ اسکندروی (St. clement) اور اُس کا پیرو، اُوراِئجن (Origen) سب نے اپنی تعلیم میں نو افلاطونی خیالات ظاہر کئے ہیں۔ اور اِئجن کہتا ہے کہ حوارین نے ایمان کے اساسی مسائل کو اس طرح پیش کیا ہے، کہ عامی و جاہل لوگ بھی ان کو سمجھ سکیں، اور اہلِ علم بھی فائدہ اٹھا سکیں باقی یہ کام روح القدس سے فیض یافتہ اپنے تابعین کے لئے چھوڑ دیا کہ وہ ان عقائد کے دلائل معلوم کریں۔ اور اِئجن کا خیال ہے، کہ عیسوی عقیدہ کو بیان کرنیکے دو طریقے ہیں، ایک عام پسند اور دوسرا حکیمانہ۔ حوارئین میں اسکی پہلی صورت ہے، اور عیسائی فلاسفہ میں دوسری۔ یہی فرق و امتیاز مدرسی عقلیت کی بنیاد بن گیا۔ اتھنیاسیوس (Athanasius) باسل اعظم (Basil the great) گریگوری نستائی (Gregory of Nissa) گریگوری نیسز یا نزوسی (Gregory of Nazianzus) اور آبائے لاطینی میں (جو اکثر فلسفہ کے دشمن تھے)

آگسٹائن بلا واسطہ یا بالواسطہ افلاطونی یا اسکندروی تعلیم کے زیر اثر تھے۔

خالص دینیات کے قلمرو میں قدم رکھے بغیر مسائل آبائی کا مفصل مطالعہ ناممکن ہے۔ باقی ہمارے مخصوص مقصد کے لئے یہ کافی ہوگا کہ آگسٹائن کے فلسفے کو بیان کیا جائے، جسکی تصانیف یونانی اور مدرسی تخیل کے سلسلوں کو جوڑنے والی کڑیاں ہیں۔

۲۸ - سینٹ اگسٹائن

عہد شباب کو خرابات میں بسر کرنے کے بعد خطیب آریلس آگسٹینس (Aurelus Augustines) نے اپنی ماں کا مذہب قبول کر لیا، اس کی روح میں عشقِ مسیح اور شوق فلسفہ ہم آغوش تھے۔ اگرچہ ہپو کا بشپ ہونے کے بعد اس نے مذہبی قوت کی بے چون وچرا اتباع مطلق کو پسند کرنا شروع کیا جبکہ وہ خود نمائندہ تھا۔ اسکی تصانیف نے، جن میں سب سے اہم 'اعترافات' اور 'مدینتہ اللہ' ہیں رومی کلیسا کے مسائل اور اسکے تمام ادبیات پر ایک گہرا نقش چھوڑا ہے۔

افلاطون کی طرح آگسٹائن کے لئے بھی حکمت کا لازمی نتیجہ خالص، صاف اور بلند زندگی ہے۔ عقل میں خدا کو سمجھنے کی قابلیت ہے، خدا نے ہمیں عقل اسی لئے عطا کی ہے، کہ ہم اس سے تمام اشیاء کو اور نتیجۃً خدا کو جان سکیں۔ فلسفیانہ فکر جسمانی آنکھوں کے بغیر اور براہ راست حقیقت کو دیکھنا ہے عقل روح کی آنکھ ہے، دانائی اعلےٰ ترین حقیقت ہے جسکے حصول میں ہمیں کوشش کرنی چاہئے، دانائی خدا کے سوا اور کیا ہے؟ دانائی حاصل کرنا گویا خدا کو پا لینا ہے، سچا مذہب اور سچا فلسفہ ایک ہی چیز ہے، دونوں حقیقت سرمدی کے حصول میں کوشاں ہیں، خدا عقل کو کیوں حقارت سے دیکھے گا، وہ تو اسکا سب سے پہلا بیٹا اور عین خدا ہے، اس نے ہمیں عقل دوسری ہستیوں سے زیادہ کامل بنانے کے لئے عطا کی یہی نہیں بلکہ ایمان بھی، جیسے بعض لوگ عقل کے مخالف سمجھتے ہیں اسی ہستی کے لئے ممکن ہے جسمیں عقل ودیعت کی گئی ہو۔

زمانًا ایمان عقل پر مقدم ہے، کیونکہ ہم کسی چیز کو سمجھ نہیں سکتے جب تک کہ اس پر یقین نہ ہو۔ گو ایمان علم کے لئے ایک شرط مقدم ہے تاہم وہ ایک ہنگامی کیفیت ہے جو علم سے کم مرتبہ ہے اور آخر کار علم ہی میں تحویل ہوجاتی ہے۔

سینٹ آگسٹائن کی حاکیت الٰہی، کا اصل اصول افلاطونی ہے اور کبھی کبھی اسکندروی فرقے کے نہایت بلند اور بیباک تصورات تک جا پہنچتا ہے۔ خدا وہ ہستی ہے کہ جس سے باہر جس سے خارج، اور جس سے پرے کوئی شے موجود نہیں۔ خدا وہ ہستی ہے، کہ جسکے اندر، جسکے ماتحت اور جسکے ذریعے سے ہر ذی حقیقت شے کا وجود ہے۔ وہ تمام اشیاء کا اول اوسط اور آخر ہے نیکی، عدالت اور حکمت خدا کے عارضی صفات نہیں، بلکہ عین ذات ہیں۔ علی ہذا یہی حال اس کے الہیاتی صفات کا بھی ہے۔ قدرت مطلقہ، وحضور مطلق وازلیت ہستی الٰہی کے عوارض نہیں، بلکہ اسی کی ذات ہیں۔ خدا خود ہر شے نہیں، مگر ہر شے میں وہ اپنی جوہریت سے موجود ہے، کل اشیاء اسکے اندر ہیں، گو وہ "کل" نہیں۔ وہ بے کیفیت ہونے کے باوجود نیک ہے اور بے کمیت ہونے کے باوجود بڑا ہے، وہ عقل کا خالق ہے، مگر خود عقل سے برتر ہے، وہ ہر جگہ حاضر ہے مگر قیود مکان سے آزاد۔ وہ موجود ہے، مگر کسی جگہ نہیں پایا جاتا، اسکی زندگی سرمدی ہے، مگر زمان سے ماورے۔ وہ تمام تغیرات کی اصل ہے، مگر خود غیر متبدل ہے۔ خدا کے متعلق غور کرنے میں عقل سلسلۂ تناقضات میں الجھ جاتی ہے۔ عقل صرف یہی بتا سکتی ہے کہ وہ کیا نہیں ہے، مگر اسکی ماہیت کے متعلق کسی معین نتیجے تک نہیں پہنچتی۔ اس میں ایک حد تک خدا کا تصور کرنیکی قابلیت ہے، مگر اس کے کمال کی جامعیت پر یہ حاوی نہیں ہوسکتی۔ نہایت ضروری بات یہ ہے کہ خدا اور کائنات میں بڑی احتیاط سے تمیز قائم کی جائے۔ سینٹ آگسٹائن جس کے خیالات وحدت وجود سے جا ٹکراتے ہیں تخلیق عن العدم کے مسئلے کی مدد سے اسی سے بچاؤ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اگر کائنات اشراق کے ذریعے سے پیدا ہوئی ہے، تو اسکی حقیقت الٰہی ہے اور یہ خدا کی عین ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ یہ کہا جائے کہ کائنات خدا کا اشراق، نہیں بلکہ

اسی کی تخلیق ہے، جو خدا کا اختیاری فعل ہے۔ خدا کائنات کی روح نہیں اور کائنات خدا کا جسم نہیں، جیسے رواقیین کا اعتقاد تھا۔ کیونکہ خدا کا اس طرح کائنات کے اندر ہونا اسکی شان الٰہی کے خلاف ہے۔

بعض لوگ غلطی سے تثلیث مقدس کی تاویل اس طرح کرتے ہیں، کہ گویا تین خدا ہیں۔ یہ نہایت خطرناک بات ہے۔ خدا کی حیثیات ثلثہ اگرچہ باہم قابل تمیز ہیں، لیکن یہ اسی طرح ایک ہی خدا کی تین حیثیتیں ہیں، جیسے عقل ارادہ اور جذبات ایک ہی نفس انسانی کے تین پہلو ہیں۔ ایریس (Arius) کے مذہب پر اگستائن کی تنقید نہایت عمیق ہے، وہ ایریائیوں سے پوچھتا ہے کہ اس بات سے تمھارا کیا مطلب ہے کہ بیٹے نے باپ کے حکم سے دنیا کو پیدا کیا۔ کیا تمھارا اس سے یہ مطلب نہیں کہ خدا جو باپ ہے اُس نے خود دنیا کو پیدا نہیں کیا بلکہ ایک صناع کو اسکی تخلیق کا حکم دے دیا؟ لہذا تمھارے خیال کے مطابق خدا نے بیٹے کے ذریعے بیٹے کو تخلیق کائنات کا حکم دیا، جو کیا عجیب اور لغو نتیجہ ہے! ایریائیت اس بات میں ٹھوکر کھاتی ہے، کہ تثلیث کی ذہنی تصویر بنانا چاہتی ہے۔ اسے دو ہستیاں ایک دوسرے سے بہت قریب پہلو بہ پہلو نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک مخصوص مقام پر جاگزیں ہے، ایک ان میں سے حکم کرتی ہے اور دوسری بجا لاتی ہے۔ ایریائیت کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ وہ حکم جسکے ذریعے سے خدا دنیا کو عدم سے وجود میں لایا، صرف تخلیقی کلمہ یا امر ہے، خدا ایک روح ہے یا غیر مادی ہستی ہے اور ہم غیر مادی ہستی کی تصویر نہیں بنا سکتے۔

اس لحاظ سے، کہ خدا نے اپنے فعلِ اختیاری سے دنیا کو پیدا کیا، ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کا ایک آغاز ہے، کیونکہ تخلیق ازلی جو اوریجن اور نوافلاطونیوں کا خیال ہے، اشراق کے ہم معنی ہے۔ فلسفی تخلیق فی الزماں پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسکے ماننے سے لازم آتا ہے کہ خالق ازل سے آغاز تکوین تک بیکار پڑا رہا مگر اس بات میں وہ غلطی پر ہیں اس لئے کہ وہ تخلیق سے پہلے کی ازلیت کو غیر متناہی طور پر طویل مرور خیال کرتے ہیں حالانکہ مرور تو زمانہ ہے مگر تکوین کے

باہر نہ زمان ہے، نہ مکان اور نہ مرور۔ زمان یا مُرور تو نام ہے مقدار حرکت کا، جہاں حرکت نہیں وہاں مُرور بھی نہیں۔ چونکہ ازلیت اور خدا میں حرکت نہیں اس لئے زمان بھی نہیں، جیساکہ افلاطون نے کہا ہے کہ وقت حرکت یعنی اشیاء محدود کے وجود سے شروع ہوتا ہے، لہٰذا یہ کہنا نادرست ہے، کہ عیسائیوں کے خدا نے مطلق بے عملی کے لامحدود طویل زمانے بسر کئے، بیشتر اس کے کہ وہ دنیا کو پیدا کرے۔ سینٹ آگسٹائن اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ کائنات کے بغیر خدا کا تصور قائم کرنا کس قدر مشکل ہے۔ اس بحث اور بہت سے دیگر مباحث میں آگسٹائن کا فلسفہ اسکے مذہب سے دست وگریبان ہوجاتا ہے۔ ایمان اور عقل کی مخالفت اسکو تناقضات میں اُلجھا دیتی ہے۔ مثلاً خدا نے اپنی مرضی و اختیار سے دنیا کو پیدا کیا، مگر پھر بھی تخلیق تلون کا نتیجہ نہیں، بلکہ ایک ازلی اور غیر متغیر فیصلے کا نتیجہ ہے، خواہ اُسکا غیر متبدل ارادہ اس کو کسی ایک معین وقت پر تخلیق کائنات کے لئے مجبور کرے، یا سرمدی طور پر کائنات کو پیدا کرے، ہر حالت میں جبر مطلق لازم آتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن اس مشکل کا اچھی طرح سے اندازہ کرتا ہے اور آخر کار صاف طور پر بے کم و کاست کہہ دیتا ہے، کہ اختیار الٰہی اشیاء کی اصل اور انکی مثال اعلےٰ ہے۔ چونکہ ارادۂ الٰہی ایک انتہائی اصل ہے، جس سے بالاتر کچھ نہیں۔ اس لئے تخلیق کی علت غائی کو دریافت کرنا لغو اور بے سود ہے۔ خدا نے اپنے علاوہ اور ہستیاں اس لئے پیدا کیں، کہ اسکی مرضی یہی تھی، عقل انسانی کو اس سے آگے بڑھنے کا کیا حق ہے۔ ہاں عقل انسانی اپنے آپ سے صرف یہ سوال کرسکتی ہے کہ خدا نے اشیاء کو ایک دوسرے سے اس قدر مختلف اور غیر مساوی کیوں بنایا۔ سینٹ آگسٹائن افلاطون کا ہمزبان ہوکر یہ جواب دیتا ہے کہ اجزا کا اختلاف کل کی وحدت کیلئے ضروری ہے۔

روح کا وجود فکر شعور اور حافظے سے ثابت ہوسکتا ہے۔ تمھیں اپنے ہونے میں شک ہے؟ ہے نا! لیکن شک کرنا سوچنے ہی سے ہوسکتا ہے اور سوچنا، ہونے کے بغیر کیسے ہوسکتا ہے؟ البتہ یہ بتانا مشکل ہے کہ روح کیا چیز ہے

بعضوں کے نزدیک یہ آگ یا لطیف ہوا یا پانچواں عنصر ہے، جس میں فکر، فہم اور حافظے کی خاصیت پائی جاتی ہے۔ بعض اسے دماغ اور خون ہی سمجھتے ہیں اور فکر کو جسم کی عضوی تنظیم کا نتیجہ خیال کرتے ہیں مگر یہ سب مفروضات ہیں، جن کی اس سیدھی بات سے تردید ہو جاتی ہے کہ ہم روح میں ان میں سے کسی جوہر کا شعور نہیں کرتے۔ اگر ہم آگ یا ہوا یا کسی اور مادے کے بنے ہوئے ہوتے، تو ہمیں ادراک باطنی سے جو شعور ذات سے علیحدہ نہیں ہو سکتا تھا، اس پر آگہی ہوتی۔ روح ایک ایسا جوہر ہے جو تمام معلوم مادے سے مختلف ہے، مادے کا مفہوم کلی بھی اس پر صادق نہیں آسکتا، کیونکہ اس میں نقطہ، خط، لمبائی، چوڑائی اور دیگر بہت سے تصورات موجود ہیں جو مطلقاً غیر مادی ہیں۔

ان سب باتوں کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ہم روح کی پیدائش کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ عیسائیوں میں بھی بعض اہل فکر کا خیال ہے کہ یہ خدا کی ذات سے نکلی ہے لیکن یہ اسکی شان کو بہت زیادہ ارفع بنا دیتا ہے۔ روح خدا کی مخلوق ہے اور ہر مخلوق شے کی طرح اسکا آغاز ہے۔ مگر وہ لوگ بھی جو اصولاً روح کا مخلوق ہونا تسلیم کرتے ہیں، اسکی تخلیق کے طریقے کے متعلق مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ خدا نے براہ راست صرف آدم کی روح کو پیدا کیا، پھر دوسرے انسانوں کی روحیں اس سے بطور تناسل پیدا ہوئیں۔ یہ نظریہ (جو بلاشبہ سینٹ آگسٹائن کے اس مسئلے کی تائید کرتا ہے، کہ آدم کا گناہ اس کی اولاد میں منتقل ہوا) مادی نظریہ ہے، کیونکہ اس میں روح کو قابل انتقال اور قابل تقسیم خیال کیا گیا ہے۔ بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ روحیں مخلوق ہیں، مگر جسموں سے پہلے موجود تھیں اور ہبوط آدم کے بعد جسموں میں ڈالی گئیں۔ ان کو جسموں میں قید کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ پہلی زندگی کی غلطیوں کی سزا بھگتیں۔ اس مسئلے کی جسکا افلاطون قائل ہے اس امر سے تردید ہوتی ہے کہ اسی زندگی سے قبل کسی وجود کا کوئی ہلکے سے ہلکا نقش بھی ہماری یاد میں نہیں پایا جاتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ جاہل آدمی سے بھی اگر صحیح طریقے سے سوالات کئے جائیں، تو وہ ریاضی کی بڑی بڑی حقیقتوں سے آشنا ہوتے ہیں، اس سے

نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ لوگ اس زندگی سے پہلے بھی موجود تھے۔ ہمارے سوالات سے ان کے ذہن میں جو تصورات بیدار ہوتے ہیں، وہ کسی پہلی زندگی کی یاد ہیں۔ مگر جب ہم اس بات کا خیال کرتے ہیں کہ سقراطی طریقے سے ہر عقل سلیم رکھنے والے شخص میں ان تصورات کا ارتقا ہوسکتا ہے، تو افلاطون کا مفروضہ کمزور پڑ جاتا ہے۔ اگر وہ تصورات یادداشت کا نتیجہ ہیں، تو یہ ماننا پڑیگا کہ اس زندگی سے قبل کی حالت میں ہر کوئی مہندس اور ریاضی داں تھا، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ نوع انسان میں بجز معمولی فوق العادت ریاضی داں بہت تھوڑے ہیں، تو یہ نظریہ ناقابل یقین معلوم ہوتا ہے۔ پہلی زندگی کے متعلق افلاطون کی دلیل زیادہ وزن دار ہوتی، اگر بڑے بڑے حقائق ریاضیہ صرف چند ہی نفوس سے نکل سکتے۔ سب سے آخر ایک تیسرا خیال یہ ہے، کہ روحیں جسموں کے ساتھ ہی پیدا ہوتی ہیں، یہ نظریہ روحانی اصول سے زیادہ موافق ہے، اگرچہ پیدائشی گناہ کے اعتقاد کے لئے دوسرے نظریوں کی نسبت یہ ایک کمزور سہارا ہے۔

روح کی بقا اسکی ماہیت عقلی سے تبعاً لازم آتی ہے۔ عقل کے ذریعے سے، روح حقیقت سرمدی سے ایک بلا واسطہ رابطہ پیدا کرلیتی ہے۔ روح اور حقیقت گویا ایک ہی جوہر ہیں۔ روح کی موت کے یہ معنی ہوں گے، کہ وہ حقیقت سے بالکل الگ ہوجائے، مگر یہ کس محدود ہستی کی طاقت ہے کہ وہ اس تعلق کو توڑ سکے اور خدا کو جو حقیقت مشخصہ ہے کیا ضرورت پڑی کہ وہ ایسا کرے۔ لیکن کیا فکر مراقبہ اور اشیاء الہی میں غور و توجہ، حواس جسم، اور مادے سے آزاد نہیں؟ لہذا جب جسم مٹی ہوجائے تو وہ چیز جو اس سے آزاد ہے کیوں اسکے ساتھ تباہ ہو؟

حیات ماقبل کے خیال کو رد کرتے ہوئے سینٹ آگسٹائن تصورات حضوری کے نظریے کو اگر ترک نہیں کرتا تو بدل ضرور دیتا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ اس خیال کو تسلیم کرتا ہے کہ جب خدا نے روح انسانی کو بنایا تو اس کو تصوراتِ سرمدی ودیعت کئے گئے، جو عقل اور ارادے کے اصول و مبادی ہیں۔ اس تاویل سے سینٹ آگسٹائن تصورات حضوری کے مسئلے کو مانتا ہے، مگر وہ اس بات سے انکار کرتا ہے، کہ یہ تصورات کسی پہلی حالت وجود کی یاد ہیں، کیونکہ اگر یہ نظریہ

صحیح ہو، تو ہم مخلوق نہیں ہیں، بلکہ خدا ہو جاتے ہیں۔ وہ حیات ماقبل کے اس مسئلے کی اس لئے تردید کرتا ہے کہ اس سے ایک ایسی زندگی کو ماننا پڑیگا جس کا کوئی آغاز نہیں، تصورات حضوری کے نظریہ کے متعلق بھی اسکے دل میں روز افزوں خطرہ پیدا ہوتا جاتا ہے، کیونکہ اس نظریئے سے ایک شخص یہ نتیجہ بھی نکال سکتا ہے کہ تصورات روح انسانی کی اصل ہی میں موجود تھے، اور روح سے خارج کسی ہستی نے بعد میں انھیں روح میں نہیں ڈالا۔ سینٹ آگسٹائن کا سب سے بڑا یہی مقصد معلوم ہوتا ہے، کہ انسان کو حقیر بنا کر خدا کی عظمت ثابت کرے۔ وہ انسان کو ایک مطلقاً منفعل ہستی بنا دیتا ہے، جس میں اپنا کچھ نہیں سب کچھ خدا ہی کا دیا ہوا ہے بقول مبلغ اعظم کے "تیرے پاس کیا ہے جو تو نے اس سے حاصل نہیں کیا؟ اگر تو نے سب کچھ اسی سے لیا ہے تو کیوں اپنی شان اس طرح دکھاتا ہے کہ گویا تو نے کچھ نہیں لیا؟" انسان بے بسی اور ناچیزی کا مجسمہ ہے۔ اس کے پاس جو کچھ ہے دوسروں سے حاصل کردہ ہے۔

روح انسانی میں صرف انفعال، اثر پذیری اور تفکر پایا جاتا ہے۔ یہ حواس کے ذریعے اشیاء محسوسہ کا علم حاصل کرتی ہے اور اخلاقی و مذہبی خیالات روح القدس کے وسیلے سے پاتی ہے۔ اپنے جسم کے گرد کی دنیاوی روشنی سے اسے دنیا کا علم حاصل ہوتا ہے اور آسمانی اشیاء کے علم کے لئے وہ اوس سماوی نور کی رہین منت ہے جو اسکا روحانی ماحول ہے۔ مگر یہ باطنی نور جو خود خدا ہی ہے، ہم سے باہر نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خدا ایک ممتد اور مادّی ہستی ہوتی وہ ہمارے اندر ہے گو ہماری ذات سے علٰحدہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے ہمیں اشیاء کی سرمدی صورتوں کا ادراک ہوتا ہے جنھیں افلاطون تصورات کہتا ہے جو گذشتنی چیزوں کے غیر متبدل اعیان ہیں۔ خدا خود تمام اشیاء کی صورت یعنی انکی آفرینش، ترقی اور وجود کا سرمدی قانون ہے، وہ تصور تصورات، اور سچی حقیقت ہے، کیونکہ حقیقت مرئی دنیا میں نہیں، غیر مرئی دنیا میں ہے۔ مادے میں نہیں پائی جاتی، صرف تصور میں ملتی ہے۔

سینٹ آگسٹائن کی تصوریت جو افلاطون کے فلسفے سے پیدا ہوتی ہے

اور جس میں مالبرانش کی رویت فی اللہ، اور شیلنگ کے وجدان عقلی کا فلسفہ گویا پہلے ہی بیان کر دیا گیا ہے، اس کے عام فلسفے کی طرح اُس دینیاتی نظام کے اثر میں آگئی ہے جسکی حمایت میں اسکی عمر کا آخری حصہ گذرا۔ وہ نور باطن جس میں اہل ذکر کو خدا اور اشیاء کی سرمدی مثل دکھائی دیتی ہیں سینٹ آگسٹائن کے لئے اسی نسبت سے یوماً فیوماً دھندلا ہوتا جاتا ہے جس نسبت سے کہ ہبوط آدم اور فطرتِ انسانی کی انتہائی تخریب میں اسکا یقین روز بروز ترقی کرتا جاتا ہے۔ عقل جو ہبوط سے پہلے ایک الٰہی آلہ تھی اور جسکی روشنی سے آسمانی اشیاء کی حقیقت کا انکشاف ہوتا تھا، گناہ کی وجہ سے تاریک ہو گئی ہے، نورِ باطن ظلمت میں بدل گیا ہے۔ اگر یہ کیفیت نہ ہوتی تو خدا کو ضرورت نہ پڑتی کہ وہ اپنے اظہار کیلئے مسیح کی شکل میں دنیا میں آئے۔ گمراہ نسلِ انسانی کے لئے عقل ہی کی ہدایت کافی ہوتی (کلمۃ اللہ، نے گوشت پوست کا جامہ پہنا اور چونکہ نورِ باطن تاریک ہو چکا تھا اس لئے منبع نور نے ہمارے حواس کو توجہ دلائی تاکہ وہ حقیقت جس تک اس حالت میں عقل نہیں پہنچ سکتی تھی وہ ہمیں لباس مجازیں نظر آسکے۔ اس طرح سے دینیات پسند آگسٹائن نے اپنے فلسفے کی تصوریت کو حسیت میں تبدیل کر دیا۔

سینٹ آگسٹائن کے اخلاقی خیالات میں بھی اسی قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے۔ جب تک افلاطون کے فلسفے کی روح اس میں تھی اسکے خیالات آبائی اخلاقیات کی عام سطح سے بہت بلند تھے۔ فلسفۂ اخلاق کے خلاف بحث کرتے ہوئے لیکٹینٹیس (Lauctantius) نے ٹھیک اپیکیوری انداز میں جو کچھ کہا تھا سینٹ آگسٹائن اُس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ ذی اختیاری فعلیت کا سب سے اعلیٰ مقصد مسرت نہیں بلکہ نیکی ہے۔ نیکی ہی برترین خیر ہے، وہ عاقلانہ لذتیت سے کے مقابلے میں اخلاقی تصوریت پیش کرتا ہے۔ ٹیرٹولین (Tertulian) کی اختیاریت کے خلاف وہ یہ اعتراض کرتا ہے کہ قانون اخلاق کسی پر منحصر نہیں، وہ خود ایک مطلق شے ہے۔ نیکی، حسن اور سچائی الٰہی ارادے سے پیدا نہیں ہوتی۔ نیکیٔ مطلق، حسنِ مطلق اور صداقت مطلق خود ارادۂ الٰہی ہیں۔ گیا اخلاقی قانون

اس لئے اچھا ہے کہ خدا سب سے بڑا واضع قانون ہے؟ نہیں بلکہ ہم اسکے بنانے والے کو اس لئے سب سے بڑا واضع قانون سمجھتے ہیں کہ اسکا بنایا ہوا اخلاقی قانون اچھا ہے۔ کوئی شے اس لئے بری نہیں کہ خدا اس سے منع کرتا ہے بلکہ خدا اس سے اس لئے منع کرتا ہے کہ وہ بری ہے۔ سینٹ جیروم (St. Jerome) اور سینٹ کرائی سوسٹم (St. Chrysostem) عہدہ دارانہ جھوٹ کو نہ صرف معاف کر دیتے تھے بلکہ اس کو جائز سمجھ کر اس کی اجازت دیدیتے تھے مگر ہپو کا بشپ کہتا ہے کہ جھوٹ کی اجازت دینا گناہ کی اجازت دینا ہے۔

سینٹ آگسٹائن ان لا نخیل مشکلات سے پوری طرح آگاہ ہے جو خدا کی پیش بینی و پیش دانی کی وجہ سے اختیارِ انسانی اور مصدر شر کے مسئلہ میں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر خدا ہمارے اعمال کو پہلے ہی سے جانتا ہے تو ان میں سے اختیاری عنصر غائب ہو جاتا ہے اور مجبورانہ ہو جاتے ہیں۔ پھر اختیار، ذمہ داری اور گناہ کی کس طرح توجیہ کریں؟ اگر خدا ہی تمام اشیاء کا منبع ہے، تو کیا ہمیں اسکے ساتھ یہ بھی ماننا نہیں پڑیگا کہ بدی بھی اسی کے ارادے سے صادر ہوتی ہے۔ اگر بدی ایک سلبی شے ہے اور عدم نیکی کا نام ہے تو کیا اسکی وجہ یہ نہیں کہ ارادۂ الٰہی نے روح کو منور کرنے سے ابا کیا اور اسے نیکی کی جانب ہدایت نہیں کی۔

جبر کے متعلق سینٹ آگسٹائن کے فلسفیانہ دلائل پر مذہبی دلائل اضافہ ہو جاتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ گنہگار رہے اور محض اپنی کوششوں سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ انسان صرف توفیق الٰہی کے ذریعے اس غلامی سے آزاد ہو سکتا ہے۔ خدا کی توفیق انسان کے قبضۂ قدرت میں نہیں، وہ بالکل خدا ہی کے اختیار میں ہے، خدا اپنی مرضی سے انسان کو نجات دلواتا ہے، مگر تمام انسان اس سے فیض یاب نہیں ہوتے۔ وہ اپنے انتخاب سے ایک معین تعداد کے لئے نجات مقدر کر دیتا ہے۔ یہ انتخاب تخلیق انسان سے بیشتر ازل ہی میں ہو چکا تھا۔ بعض آدمیوں کی تقدیر میں پہلے ہی سے نجات لکھی ہوئی ہے اور بعض کی قسمت میں ازلی محرومی۔ سینٹ آگسٹائن حتی الوسع اس

نتیجے سے بچنا چاہتا ہے کہ بعض لوگ پہلے ہی سے مردود کر دیئے گئے مگر منطقی طور پر وہ اپنے مقدمات کے اس لازمی نتیجے سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

اسکی تعلیم اپنے حریف پیلیجیس (Pelagius) سے خواہ کتنی ہی والی ہو، یہ بالکل واضح ہے کہ جونہی اسکا فکر دنیاتی تقدیر کے مسئلے میں قدم رکھتا ہے وہ رفتہ رفتہ نیچے جاتا ہوا لیکٹنٹیس (Lactantius) اور ٹرٹولین (Tertulian) کے اخلاقیات کی سطح پر جا ٹھہرتا ہے۔ اسکا الہیاتی تخیل جس جبر پر جا کر ختم ہوتا ہے، وہ جبر مطلق ہے، جو انسان اور خدا دونوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اسکا مذہبی احساس جس جبر کا قائل ہے، اس کا اطلاق صرف انسان پر ہوتا ہے، خدا اس سے بالکل باہر ہے۔ ایک فلسفی کی حیثیت میں آگسٹائن خیر مطلق کو ارادۂ الٰہی کا عین سمجھتا ہے۔ لیکن مقدر کا قائل ہونے کی حیثیت سے وہ نیکی اور بدی کو خدا کے ارادے پر منحصر سمجھتا ہے۔ افلاطونی فلسفی کا خدا جبر داخلی کی وجہ سے مسیح کی صورت میں دنیا میں نمودار ہوتا ہے، لیکن کلیسیا کا عالم ہونے کی حیثیت سے اسکا خیال ہے کہ پیکر پذیری (اوتار) ان ہزاروں طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے جو خدا اپنے تحقق مقاصد کے لئے اختیار کر سکتا تھا۔ فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ متقدمین کی نیکیوں کا ادب کرتا ہے اور انکا مداح ہے، اگر دنیاتی نقطۂ نظر سے وہ اسے بھیس بدلی ہوئی برائیاں نظر آتی ہیں۔ وہ ان کو شاندار بدیاں خیال کرتا ہے۔ آگسٹائن اس ذہنی اور اخلاقی نازک حالت کی مثال ہے جو دور قدیم اور ازمنہ متوسطہ کے درمیان ایک حد فاصل ہے۔

رومی دنیا کا اضطراب بسمل
بربریت
ایک فلسفۂ نو کے آثار اولیں

سینٹ آگسٹائن کی وفات کے وقت مغربی سلطنت روما لب گور تھی شمالی حملہ آوروں کے دل کے دل ہر طرف سے اسکی سرحدوں میں ٹوٹ پڑے،

گول (Gaul) اور ہسپانیہ پر ان کا قبضہ ہو گیا اور اطالیہ خطرے میں آ گیا۔ مملکت کی تباہی کے ساتھ ہی تمام یونانی رومی تہذیب کی عمارت منہدم ہو گئی، پرانی تنظیمات میں سے صرف کلیسا اس طوفان کا مقابلہ کر سکتا تھا، اس نے شمال کے سادہ دل ایمان لانے والوں اور یونانی لاطینی متشککوں پر ایک بہتر دنیا کے دروازے کھول دئے اور نا اہلوں کے لئے بند کر دئے۔ اس نے اس بات کا دعوےٰ کیا کہ روحانی دنیا کی کلید برداری کا اختیار اسے براہ راست خدا کی طرف سے حاصل ہوا ہے، اسی سے رومیوں اور بربریوں پر اسے زبردست قبضہ حاصل ہو گیا، علاوہ ازیں کلیسا صرف ان قدیم لقب العینوں کا نمایندہ نہیں تھا جن کی ترقی اور تبدیلی ہیئت مستقبل کے سپرد تھی، اس نے ایک بالکل نئے اور مفید اصول کا اعلان کیا، کہ خدا کی نظر میں تمام اقوام اور افراد یکساں ہیں، بالفاظ دیگر نوع انسان کی وحدت اور یگانگی کا مسئلہ پیش کیا، جسے ہم انسانیت کا تخیل کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ جب آفت نازل ہوئی اور انقلاب رونما ہوا تو کلیسا قائم رہا۔ اور سلطنت کا وارث ہو گیا، قدیم تہذیب کا وارث اور وسائل نجات کا حامل ہونے کی وجہ سے اس نے بربریوں کو تعلیم و تربیت کی برکات سے بہرہ اندوز کیا اور ہر ایک کے لئے غذائے روحانی مہیا کی۔ وہ نئی اقوام کو معرض وجود میں لایا اور اس کے سایۂ عاطفت میں نو لاطینی اور جرمانی تہذیب میں آثار حیات نمایاں ہونے شروع ہوئے۔

زمانۂ سلف کا یہ رقص بسمل صدیوں تک جاری رہا، پیشتر اس کے کہ نئی دنیا منصۂ شہود پر آئے۔ اطالیہ اور مشرقی سلطنت کے کچھ حصوں میں یونان اور روما کی علمی روایات زندہ رہیں۔ جب پیش عیسوی مذاہب کے آخری اہل فکر قدیم مذہب کے احیاء کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے، ایک عیسائی نے ڈائیونیشس (Dionysius the Areopagite) کے فرضی نام کے پردے میں آبائے یونانی کے بزدلانہ تخیلات سے آگے قدم اٹھایا، اور نو افلاطونی فلسفے کو عیسوی رنگ میں رنگ دیا اور عیسوی تخیل کی زمین میں وہ بیج بویا جو میکسیمس معترف (Maximus the Confessor) سکوٹس اریجینا (Scotus Erigena

ہیوگو اور رچرڈ Hugo and Richard of St. Victor ایکسہارٹ (Eckhart) بہم (Bohme) اور برونو (Bruno) میں بار آور ہوا۔ مارسیانس کیپلا (Marcianus Capella) نے علوم کی قاموس لکھی۔ جان فلوپونس نے جو سمپلیکس (Simplicus) نوافلاطونی کا ہمعصر تھا ارسطو کی تصانیف پر شرحیں لکھیں اور عیسائیت کی تعلیم کی حمایت کی۔ قریباً اسی زمانے میں بتھیس (Boethius) رومی نے ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کا ترجمہ کیا اور "تسکینِ فلاسفہ" De Consolatione philosophie کے عنوان سے ایک پر لطف کتاب لکھی، جس میں ایپکٹیٹس (Epictetus) اور مارکس آریلیس (Marcus Aurelius) کی روح پائی جاتی ہے۔ ایک اور اطالوی کیسیوڈورس (Cassiodorus) (متوفی ۵۷۵ھ) نے بھی ایک کتاب لکھی جو کیپلا کی قاموس اینتھس کی شرحیں، فارفریوس کی ایساغوجی کے ساتھ ملا کر ازمنۂ متوسطہ کی تعلیم کا اساس بنی۔ انہی کے ساتھ کچھ اور لوگ بھی قابل ذکر ہیں، اسیڈو ساکن سیول (Isidore of seville) جس نے علم صرف پر بیس کتابیں لکھیں، ڈیماس کا رہنے والا سینٹ جان، جو ایک مشہور عالم اور ماہر دینیات تھا اور فوٹیس (Photius) جو قسطنطنیہ کا بشپ تھا اور جس نے بلیوتھیسا (Bibliothesa) یا میریوبیلی (Myriobili) شائع کی جو مضامین فلسفہ کا ایک قسم کا انتخاب ہے۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ علم رفتہ رفتہ کلیسا کی چاردیواری میں محدود ہو گیا اور خصوصاً مغرب میں یہ تمام حیات ذہنی کا مرکز بن گیا، لیکن علم کے ٹمٹماتے ہوئے چراغ کو پادری لوگ جو اکثر بربریوں سے بھرتی کیے جاتے تھے زندہ نہیں رکھ سکتے تھے، تمام زمانہ جہالت میں غرق تھا۔ دنیائے قدیم اور نسل جدید کے مابین رابطہ قائم رکھنے والی چیز لاطینی زبان تھی جسے کلیسا استعمال کرتا رہا۔ ایسے زمانے میں جب وحشیانہ جذبات افروختہ تھے اور خود دنیا دار پادریوں میں ایک عامیانہ موجودیت میں مبتلا تھے اور روحانی باتوں سے مطلق بے اعتنائی پائی جاتی تھی، لازماً خانقاہیں علم کی ملجا و ماوے بن گئیں۔ یہاں نفس انسانی کو جو اور جگہوں پر خارجی اثرات سے مضطرب رہتا تھا اپنے گنجینۂ باطن کی طرف توجہ کرنے کے لئے

کافی فرصت اور کافی موقع ملتا تھا۔ یہ راہب اپنی طبیعت سے تو کوئی نئی بات پیدا نہیں کرسکتے تھے البتہ اکثر قلمی نسخوں کی نقل کرتے تھے۔ علم قدیم کے اکثر کمال پارے ہمیں انھیں کی سرگرم کوششوں کے طفیل حاصل ہوئے ہیں۔

انھوں نے صرف اتنا ہی کام نہیں کیا بلکہ مدرسے قائم کئے اور بچوں کو تعلیم دی۔ خانقاہوں کے مدرسے گرجاؤں کے مدرسوں سے مقابلہ کرتے تھے۔ برطانیہ عظمیٰ میں بہت اعلیٰ درجے کی خانقاہیں تھیں جنھوں نے محترم بیڈ (Venerable Bede) اور آلسوئن (Alcuin) جیسے لوگ پیدا کئے۔ آلسوئن یورکت کے مدرسے کا تعلیم یافتہ تھا، وہ رفتہ رفتہ شارلیمین (Charlemagne) کا مشیر اور دوست ہوگیا، اس نے پیلاٹائن اکاڈمی (Palatine Acadmy) اور بہت سے دیگر خانقاہی اور کلیسائی مدارس کی تاسیس میں مدد دی۔ سکوٹس اریجنا (Scotus Erigena) جو عیسوی ازمنۂ متوسط کا سب سے زیادہ دقیق النظر فلسفی اور مدرسیت کا بانی ہے، یہیں پیدا ہوا۔

سکوٹس اوکم اور دونوں بیکنوں کا وطن اپنے آپ کو فلسفۂ جدیدہ کا ایونیا کہہ سکتا ہے اور اسکا فخر کرنا بالکل بجا ہوگا۔

۳۰- مدرسیت

سلطنت روما کا یکلوتا وارث ہونے کی وجہ سے کلیسا ازمنۂ متوسط میں غالب ترین قوت رہا، کلیسا کے باہر نہ نجات تھی نہ علم۔ اس کے مرتب کردہ اصول ایمان حقیقت کا آئینہ تھے، اب حقیقت کی جستجو کی کوئی ضرورت نہ رہی۔ اگر فلسفے سے تلاش حقیقت مراد لیں تو کلیسا میں فلسفے کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ ازمنۂ متوسط کے نقطۂ نظر سے فلسفیانہ فکر کے معنی صرف اصول ایمان کی توجیہ کرنا، اس سے نتائج اخذ کرنا اور اسکی صداقت کا ثبوت دینا ہے۔ لہذا فلسفہ دینیات ایجابی کا ہم معنی قرار دیا گیا اور جب اس میں یہ بات نہ پائی جائے تو وہ الحاد و زندقہ ہے۔ قانون کلیسا سے گھرے ہوئے فکر عیسوی کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی دریا دو بلند عمودی کناروں کے مابین بہتا ہو، جہاں اُسکا

پاٹ جتنا تنگ ہوگا اتنا ہی وہاں پانی گہرا ہوگا۔ اعتقادات کی دیواروں میں محصور ہوکر اس نے ان کی کنہ تک پہنچنے کی کوشش کی اور آخر کار اسی سے ان کی بنیاد ہل گئی۔

غرض اسی طرح مدرسیت پیدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اس نے اپنے قدم جمالئے۔ سکوٹس ایریجنا اسکا بانی ہے۔ سینٹ آنسلمس (St. Ansilmus) ایبلارڈ (Abelard) سینٹ ٹومس (St. Tomas) اور ڈنس سکوٹس (Duns Scotus) اس کے نہایت ممتاز علم بردار ہیں۔ مدرسیت جدید سائنس کی ایک جنینی حالت یا یورپ کی اقوام کا فلسفہ ہے جو مادرِ کلیسا کی آغوش میں دینیات کی صورت میں پرورش پا رہا تھا۔ یہ آبائے کلیسائی کے تخیل کی طرح علوم سلف سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ دنیائے روما کے زوال نے علم قدیم کے سلسلے کو منقطع کر دیا اور اس کے بعد ایک نئے تخیل کا دور شروع ہوا۔ بلکہ یہ فلسفہ زرخیز جرمانی اور لاطینی زمین نئی اقوام اور نئی تہذیب کی پیداوار ہے۔ فرانس انگلستان ہسپانیہ اور جرمنی مختصر یہ کہ مغربی یورپ اس کی جنم بھوم ہے۔ اس میں بھی شباب، پختہ عمری، اور زوال کے عہد پائے جاتے ہیں۔ پہلے مدرسیت پر سینٹ آگسٹائن کی وساطت سے فلاطونیت کا بہت اثر رہا، پھر تیرھویں صدی سے ارسطو کا فلسفہ اس پر غالب آتا گیا۔ لہٰذا مدرسیت کی تاریخ میں ہمیں دو بڑے دور نظر آتے ہیں، افلاطونیت کا دور، مشائیت کا دور، مشائیت کے دور کے پھر دو تحتانی عہد ہو سکتے ہیں، پہلے میں ارسطو کے فلسفے کی تعبیر موجودیت کے نقطۂ نظر سے کی گئی اور دوسرے حصے میں ارسطو اسمیت کا حامی خیال کیا گیا۔ چودھویں صدی سے مدرسیت اسمیہ اور موجودیہ کی پیکار میں مصروف ہو جاتی ہے اور پندرھویں صدی کے وسط میں نشاۃ جدیدہ کی پیدا کردہ دنیا اور آزاد خیالی کی طرف رجعت اس پر غالب آجاتی ہے۔ اس کے بعد یہ کوئی بڑی ذہنی قوت نہیں رہتی اور کلیۃً کلیسا کے حدود میں پناہ گزیں ہو جاتی ہے، جہاں آج بھی یہی مدرسیت سرکاری فلسفہ ہے۔

اس فلسفے کا فکرِ غالب اور مسئلہ اساسی کیا ہے؟ آخری مدرسی نے،

جو ازمنۂ متوسط میں سے بڑے رعب وداب سے گزرتا ہوا نظر آتا ہے اس کو نہایت موزوں طریقے سے مفصلۂ ذیل الفاظ میں قلمبند کیا ہے۔ "فلسفہ و دینیات کے مسائل اور انکے اغراض و مقاصد ایک ہیں، مذہب کی توجیہ میں فلسفہ خود اپنی توجیہ کرتا ہے اور اپنی توجیہ میں وہ مذہب کی توجیہ کرتا ہے"۔ بلاشبہ یہ اصول مدرسیت کے تمام نظاموں کی بنیاد ہے۔ اس دور کی جس میں اب ہم قدم رکھنے والے ہیں یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ یہ ان عناصر میں اتحاد پیدا کرتا ہے، جو پیشتر بھی اور بعد میں بھی ایک دوسرے سے برسرپیکار رہے۔ فلسفہ اور دینیات ایمان اور عقل، "فضل" اور "فطرت" میں موافقت پیدا کی گئی۔ آبائے لاطینی اور وہ آزاد خیال لوگ جو فلسفہ جدیدہ کے بانی تھے ان دو عوالم کو متخالف سمجھتے تھے۔ آبا "فضل" کے طرفدار تھے اور فلسفی فطرت کے۔ مگر مدرسین کے خیال میں کم از کم پہلے دور میں الہامی اعتقاد اور فطرتی مذہب میں کوئی تناقض نہ تھا۔ مگر چونکہ مسائل میں بہت سا تناقض معلوم ہوتا تھا، اس لئے سوال یہی تھا کہ ان میں موافقت پیدا کی جائے، اعتقادات کی صداقت اور کلیسائی عیسویت کے عقلی مذہب ہونے کو ثابت کیا جائے۔ وہی فلسفی (Tisher) جس کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے کہتا ہے کہ مدرسیت کا کام یہی تھا کہ وہ اعتقاد کو عقل کیلئے قابل قبول بنائے اسکے لئے دینیات فلسفے سے اتحاد قائم کر لیتا ہے اور ایمان سائنس سے متفق ہو جاتا ہے، یہ اتحاد مدرسیت کی اصل ماہیت ہے۔ مدرسیت فلسفے اور ایمان کا باہمی سمجھوتہ ہے۔ اس کو زوال اسی وقت آیا جب ایک طرف علماء اسمیت نے اور دوسری طرف النسیہ نے ان دو عوالم میں تفریق پیدا کرنیکی ضرورت محسوس کی۔

۱۳۱ - اسکوٹس ایریجینیا

سب سے پہلا بڑا مدرسی جان اسکوٹس ایریجینیا آئرلینڈ کا رہنے والا تھا۔ نویں صدی کے قریباً وسط میں اسکو چارلس گنجے نے بلایا تاکہ پیلاٹائن اکاڈمی کو اپنے ہاتھ میں لے۔ اسکی کتاب "تقدیر الٰہی" **De divin a praedestinatione** جو اس نے (Gottschalk) کی مخالفت میں لکھی اور **Dionysius the Areopagit**

(Dionysius the Areopagite) کا لاطینی ترجمہ جو اس نے پوپ کے پاس منظوری کے لئے پیش نہیں کیا، ان دونوں کتابوں کی وجہ سے کلیسا کو اس سے کوئی ہمدردی نہ رہی، تاہم وہ شہنشاہ کی حفاظت میں زندگی بسر کرتا رہا۔ اسکی تاریخ وفات بھی ایسی ہی غیر یقینی ہے جیسی تاریخ پیدائش۔

سکوٹس وسعت خیال کے لحاظ سے اور اگسٹن سے بہت مشابہ اور اپنے زمانے سے بہت بلند ہے۔ اسکا حشر بھی وہی ہوا کہ کلیسا اس سے ناراض رہا اور اس کو تسلیم نہیں کیا۔ اسکی علمیت کارلوونجی دور (Carlovingian) کے علمی سطح سے بہت بلند ہے۔ لاطینی کے علاوہ وہ یونانی اور شاید عربی بھی جانتا تھا۔ آبائے یونانی اور اشراقیت کا علم رکھنے کے علاوہ اسکے فیصلے میں جدت اور اسکے تخیل میں حیرت انگیز قوت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک بلند آتش فشاں پہاڑ معلوم ہوتا ہے، جو بالکل ہموار میدان میں کھڑا ہو۔ اسکا فیصلہ جیسا کہ "تقسیم فطرت" (De divisione naturae) میں بیان کیا گیا ہے، مسائل اشراقی پر کسی نئی بات کا اضافہ نہیں۔ جعلی ڈائیونیسئس اریوپاجائٹ کی طرح وہ اسکندروی فرقے کے اشراقی نظام کو عیسائیت کے پیرائے میں پیش کرتا ہے۔ لیکن نویں صدی میں پرینیز (Pyrenees) کے اس طرف کسی شخص کا فلاطینوس پلاٹینس اور پرو کلس کے فلسفے کو سمجھنا ایک معجزے کے برابر تھا۔

سکوٹس کے نزدیک فلسفے کا مقصد بھی وہی ہے جو مذہب کا ہے۔ فلسفہ ایمان کی سائنس اور اعتقاد کو عقلی طور پر سمجھنا ہے۔ فکر اور مذہب کی صرف صورت مختلف ہے ورنہ ان کا مظروف ایک ہی ہے، مذہب عبادت اور پرستش کرتا ہے اور فلسفہ مطالعہ و بحث کرتا ہے اور عقل کی مدد سے مذہب کے معبود خدا یا غیر مخلوق اور خالق فطرت کی توجیہ کرتا ہے۔

نہایت وسیع معنوں میں لفظ فطرت تمام ہستیوں پر مشتمل ہے اور مخلوق و غیر مخلوق تمام اشیاء پر حاوی ہے۔ ان معنوں میں فطرت، چار اصناف ہستی پر مشتمل ہے (۱) وہ جو غیر مخلوق مگر خالق ہے (۲) وہ جو مخلوق ہے مگر خلق کرتی ہے (۳) وہ جو مخلوق ہے، لیکن خلق نہیں کرتی (۴) وہ جو غیر مخلوق ہے اور خلق نہیں کرتی

ہستی کی یہی چار صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں۔

لیکن اس اصطفاف کا اختصار ہو سکتا ہے۔ پہلی اور چوتھی قسم حقیقت میں ایک ہی ہے، کیونکہ دونوں میں غیر مخلوق ہستی پائی جاتی ہے اور وہ ایک ہی ہے جو حقیقی معنوں میں موجود ہے، جسے خدا کہتے ہیں پہلی قسم میں خدا ایک مبدءِ خالق اور اشیاء کا مصدر و آغاز ہونے کی حیثیت سے پایا جاتا ہے، چوتھی قسم میں بھی خدا ہی ہے، مگر اشیاء کی غایت، انجام اور ان کا برترین کمال ہونیکی حیثیت سے۔ دوسری اور تیسری صنف کا مقابلہ کرنے سے بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ حقیقت میں ایک ہی ہیں جس میں تمام مخلوق اشیاء یا بالفاظ دیگر کائنات آجاتی ہے، جہاں تک کہ وہ خدا سے علحدہ اور متمائز ہے۔ مثالی تصورات جو افراد میں تحقق پذیر ہوتے ہیں خلق کرنے والی مخلوق ہستیاں ہیں (دوسری قسم) افراد مخلوق اور غیر خالق ہیں کیونکہ نئی زندگی پیدا کرنے کی طاقت مثل و انواع میں ہے، افراد میں نہیں۔ سو چار قسموں میں سے ہمارے پاس صرف دو ہی باقی رہ جاتی ہیں (۱) خدا اور (۲) کائنات۔

لیکن ہستی کے یہ دو مقولات بھی اصل میں ایک ہی ہیں، حقیقت میں کائنات خدا میں ہے اور خدا کائنات میں بطور اسکی روح اور حیات کے موجود ہے کائنات میں جو کچھ زندگی، قوت، نور، یا عقل ہے وہ خدا ہی ہے، جو کائنات کے اندر موجود ہے اور کائنات کا وجود بھی اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ ہستیٔ الٰہی سے بہرہ اندوز ہے۔ خدا نا محدود غیر منقسم اور بے اندازہ ہستی کل کا مجموعہ ہے۔ کائنات منقسم اور محدود ہستی ہے۔ خدا غیر مکشوف ہستی ہے اور کائنات مکشوف و مظہر ہے۔ خدا اور کائنات ایک ہی لا محدود ہستی کے دو مختلف شئوں ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صرف کائنات ہی ہستی کی ایک تحدید یا شان ہے اور خدا ایک بے انداز و بے تعین ہستی ہے۔

سکوٹس نے جو لفظ استعمال کیا ہے اس کے دو ماخذ یا اشتقاق ہیں۔ پہلے اشتقاق کی رو سے اسکے معنی رویت مطلقہ یا عقل کے ہیں اور دوسرے کی رو سے حرکت سرمدی کے۔ مگر یہ دونوں معنی مجازی ہیں، چونکہ خدا ایک

ایسی ہستی ہے جسکے اندر یا جسکے پہلو بہ پہلو اور کوئی ہستی نہیں اس لئے ہم صحیح معنوں میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کسی شئے کو دیکھتا ہے یا سمجھتا ہے، اور جہاں تک حرکت الٰہی کا تعلق ہے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی طرح بھی مخلوقات کے انتقال مکانی کے مماثل نہیں، الٰہی حرکت خدا ہی سے شروع ہوتی ہے، خدا ہی میں ہوتی ہے اور خدا ہی کی جانب ہوتی ہے، یعنی وہ سکون مطلق کے ہم معنی ہے۔ چونکہ خدا تمام اختلافوں اور تضادوں سے بالاتر ہے اس لئے ہم اسکو کسی ایسی حد سے تعبیر نہیں کرسکتے جو اپنی کسی ضد کو متضمن ہو، ہم اسے نیک کہتے ہیں مگر یہ غلط ہے، کیونکہ نیک اور بد کا فرق اسکی ذات میں موجود نہیں، ہم اسے خدا کہتے ہیں، اگر ہم نے ابھی دیکھا کہ یہ تعبیر بھی ناقص ہے۔ ہم اسے حق کہتے ہیں، مگر حق تو باطل کا ضد ہے، اور ہستی مطلق میں کوئی ایسا تضاد نہیں۔ ہم اسے وحدت سرمدی، زندگی یا نور کہتے ہیں، مگر وقت اور سرمدیت، زندگی اور موت، نور اور ظلمت کا اختلاف خدا کی ذات میں موجود نہیں، اس لئے ان الفاظ کا بھی خدا پر عائد کرنا نادرست ہے۔ کسی حد کا اطلاق یہاں تک کہ حد وجود کا اطلاق بھی اس پر نہیں ہوسکتا، کیونکہ وجود عدم کی ضد ہے۔ لہٰذا خدا ناقابل تحدید اور ناقابل فہم ہے، وہ نیکی حق اور سرمدیت سب سے بالاتر ہے، وہ زندگی، نور اور خود ہستی سے بڑھکر ہے۔ ارسطو کی مقولات میں سے وہ کسی میں نہیں آسکتا، کیونکہ کسی چیز کو سمجھنا اسکو کسی نہ کسی صنف میں داخل کرنا ہے، اس لئے خدا کی ذات کو کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ وہ نفئِ مطلق اور سرمدی بھید ہے۔

انسانی روح کی حقیقت یا ذات بھی خدا کی طرح پراسرار اور ناقابل فہم ہے، کیونکہ اسکی ذات عین خدا ہے، ہم صرف یہی جان سکتے ہیں کہ یہ ایک حرکت زندگی ہے اور اس حرکت زندگی کے تین درجے ہیں، احساس، فہم اور عقل یہ تثلیث مقدس کی انسانی شبیہہ ہے۔ جسم روح کے ساتھ ہی پیدا کیا گیا تھا، مگر گناہ کی وجہ سے وہ اپنے کمال حسن سے گرگیا۔ یہ حسن جو اس عضویہ میں پنہاں ہے، آئندہ زندگی ہی میں اپنی اصلی صورت پر ظاہر ہوگا۔ انسان تمام ارضی و سماوی مخلوقات کا خلاصہ، اور عالم اصغر ہے، اسی لئے وہ تمام دنیا کا سرتاج ہے، صرف گناہ میں فرشتوں سے مختلف ہے اور توبہ سے پھر ہستی الٰہی تک عروج کرجاتا ہے۔ گناہ انسان کی

جسمانی فطرت سے وابستہ ہے، اور دوران ارتقا میں حواس کے حیات عقلی پر غالب آجانے کا لازمی نتیجہ ہے۔

آدمی کا تنزل اسکی جسمانی ہستی کا صرف نتیجہ ہی نہیں بلکہ اسکی علت بھی ہے۔ اس کے جسم کے نقائص اور بیماریاں، اسکی مدغم مادیت، اس میں جسم اور روح کا تضاد، جنسیت کا فرق، یہ تمام باتیں خود گناہ، تنزل، خدا سے علیحدگی، اور وحدت کلی قطع و برید ہیں۔ دوسری طرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خدا کے باہر کوئی حقیقی ہستی نہیں، اس لئے جس بات کو ہم گناہ تنزل یا خدا سے جدائی کہتے ہیں اسکا وجود محض ایک منفی حقیقت ہے، یعنی نقص اور سلب کا نام ہے۔ شر اور بدی کی کوئی جوہری ہستی نہیں، ہر چیز کا اصلی وجود اتنا ہی ہے جتنی اس میں خوبی یا خیر ہے، اسکی خوبی ہی اسکی حقیقت کا معیار ہے۔ کمال اور حقیقت ہم معنی ہیں، لہذا نقص مطلق عدم مطلق کے ہم معنی ہے جسکے معنی یہ ہیں کہ شخصی شیطان یعنی مطلقاً شریر ہستی کا وجود ناممکن ہے۔ نیکی زندگی اور ہستی کے نہ ہونے کا نام بدی ہے، اگر کسی ہستی سے خوبی کا سارا عنصر نکال لیں، تو وہ معدوم ہو جائے گی۔

تخلیق ایک سرمدی اور مسلسل فعل ہے، نہ اسکا کوئی آغاز ہے نہ انجام، خدا کو مرتبہ اور شان میں دنیا پر تقدم حاصل ہے نہ کہ وقت و زمان میں۔ خدا کی سرمدیت مطلق ہے، اور دنیا کی اضافی۔ دنیا خدا سے ایسے ہی نکلتی ہے، جیسے روشنی آفتاب سے یا گرمی آگ سے۔ خدا کا سوچنا خلق کرنا ہے اور اس کے فکر کی طرح اسکی تخلیقی قوت کا بھی کوئی آغاز نہیں۔ ہر مخلوق سچ پوچھو تو ازلی و سرمدی ہے، ہماری ساری ہستی کی جڑ سرمدیت میں ہے، ہم ازل ہی سے اُس لامتناہی سلسلۂ علل میں موجود تھے، جن سے ہم پیدا ہوئے ہیں۔ صرف خدا ہی بالفعل و فی الواقع سرمدی ہے، وہ کبھی محض تخم کی صورت میں نہیں تھا، وہ عدم جس سے صحیفۂ الٰہی کے مطابق دنیا نکلی ہے صفر کے برابر نہیں، وہ فطرت الٰہی کا ناقابل بیان و ناقابل فہم حسن اور خدا کی فوق الجوہر و فوق الفطرت ذات ہے، جسکا فرشتوں کو بھی علم نہیں اور جہاں فکر کی رسائی نہیں۔

اجناس انواع اور افراد ہستی لامحدود سے یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔

تخلیق تعمیم کی سرمدی تحلیل کا نام ہے، ہستی اعلیٰ ترین تعمیم ہے۔ اسی ہستی سے جو تمام مخلوقات میں پائی جاتی ہے، حیات بطور ایک خاص مبدء یا اصل کے علیحدہ ہو جاتی ہے اور صرف عضوی ہستیوں میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح عقل حیات سے نکلتی ہے اور صرف انسان اور فرشتوں میں پائی جاتی ہے اور آخر میں علم و حکمت عقل سے پیدا ہوتے ہیں اور بہت ہی تھوڑی ہستیوں میں پائے جاتے ہیں۔ خلقت ہم مرکز دائروں کا ہم آہنگ مجموعہ ہے، ذات الٰہی کا جو چھلکتی ہے، پھیلتی ہے، اور کھلتی ہے متواتر اسی کائنات سے تقاطع ہوتا رہتا ہے جو خدا کی طرف واپس جانے اور اس میں ضم ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ انسانی علم کا مقصد اس بات کو صحیح طور پر جاننا ہے کہ اشیاء عللِ اولے سے کیسے پیدا ہوتی اور اجناس و انواع میں کیسے منقسم ہوتی ہیں۔ ان معنوں میں سائنس کو جدلیات کہا جاتا ہے اور طبیعیات و اخلاقیات اس کی دو قسمیں ہوسکتی ہیں۔ صحیح جدلیات سوفسطائیوں کے جدلیات کی طرح انسانی تخیل یا مستون عقل کا نتیجہ نہیں بلکہ تمام علوم و فنون کے بنانے والے نے اسکو اشیاء کی فطرت ہی میں جاگزیں کر دیا ہے۔ علم و حکمت کے ذریعہ سے، جو اس کا کمال ہے انسانی روح فطرت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور وہی ہو جاتی ہے جو خدا ہے۔ عام فطرت کو یہ رجوع الی اللہ انسان میں حاصل ہوتا ہے اور انسان کو عیسیٰ و عیسائی میں اور عیسائی کو علم و حکمت کی وساطت سے خدا میں، بلکہ وہ فوق الفطرت اور عینی طور پر اس سے متحد ہو جاتا ہے۔ جس طرح تمام چیزیں خدا سے نکلی ہیں، اسی طرح سب اسی کی طرف واپس جائیں گی۔ سکوٹش تقدیر کی تعلیم دیتا ہے اور کہتا ہے کہ سب کے مقدر میں نجات ہے۔ تمام تنزل کردہ فرشتے، تمام تنزل کردہ انسان، غرض تمام ہستیاں خدا کی طرف واپس جائیں گی جہنم کی سزائیں خالص روحانی ہیں۔ نیکی کا اجر رویت الٰہی یا ذات الٰہی کے بدیہی علم کے سوا کچھ نہیں، نہ گناہ کی سزا بجز پشیمانی کے کچھ اور ہے۔ سزائیں کسی کی مرضی پر منحصر نہیں، بلکہ اُن اعمال کا قدرتی نتیجہ ہے جن کو قانون الٰہی نے مردود قرار دیا ہے۔

۳۲ - سینٹ آنسلم

سکوٹس اریجینا شب تاریک میں شہاب ثاقب کی طرح نمودار ہوا، اور صفحۂ ظلمت پر ایک خط مستنیر کھینچتا ہوا غائب ہوگیا۔ دسویں اور گیارھویں صدی میں جب عربوں کی درسگاہوں[سلہ] میں یونان اور مشرق کی فلسفیانہ روایات نہایت قابل تعریف طریقے سے جاری تھیں، مسیحی یورپ میں دین و دانش کے اتحاد کے نمایندے خال خال نظر آتے تھے مثلاً جربرٹ (Gerbert) سلوسٹر دوم (Sylvester II) جو اپنے علم کے لئے عربوں کا ممنون ہے، برنجر توری (Berenger of Tous) لانفرانک (Lanfranc) اور ہلڈیبرٹ لوارڈینی (Hildebert of Lavardin) جو تور کا بشپ تھا اور جس نے اخلاقیات پر ایک رسالہ لکھا۔ ان لوگوں کو ان عظیم الشان مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی جن پر سکوٹس غور کرتا رہا۔ یہ بال کی کھال نکالنے والے نہایت سطحی اور طفلانہ مسائل پر بحث کر کے تضیع اوقات کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہ زیادہ تر ارسطو کی شرحیں لکھتے رہے، جسکی توحید پیروان اسلام کے پسند خاطر تھی۔ عربوں کی علمی دنیا کے اکابر مفصلۂ ذیل تھے۔

ایشیا میں، کندی بصری جو سکوٹس اریجینا کا ہمعصر ہے۔ فارابی بغدادی جس نے اور چیزوں کے علاوہ ایک "جامع العلوم" تیار کی تھی جسکی عیسائی مدرسیئین

سلہ مشرق میں بغداد بصرہ بخارا اور کوفہ، اندلس میں قرطبہ غرناطہ، ٹولیڈو وسیولا مرسیہ ولنسیہ۔ اور المیریا وغیرہ عربوں کی نہایت مشہور درسگاہیں تھیں۔ عرب سائنس میں یونانیوں ایرانیوں اور ہندوؤں کے نہایت ذہین و فطین شاگرد تھے۔ فلسفے میں انھوں نے مشائیت اور اشراقیت کو قائم رکھا۔ ان کے فلسفے میں علمیت زیادہ پائی جاتی ہے اور طبع زاد عنصر بہت کم ہے۔ کیا ایک فاحشہ عورت خدا کی قدرت کاملہ سے پھر بے لوث باعصمت باکرہ ہوسکتی ہے۔ کیا وہ چوہا جو عشائے ربانی کا متبرک ٹکڑا کھا جائے حضرت مسیح کا جسم کھاتا ہے دراصل عیسوی فلسفہ ابھی تک عالم طفلی میں تھا۔

بہت قدر و منزلت کرتے تھے۔ ابن سینا (متوفی ۱۰۳۶ء در اصفہان) جو یورپ میں ارسطو کا نہایت قابل شارح اور مشہور طبیب تھا۔ غزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) جو ایک ارتیابی فلسفی مگر پکا مسلمان تھا۔ اندلس میں، ابن باجہ ساکن سارا غوسہ (سن وفات ۱۱۳۸ء) ابن طفیل ساکن کیڈز (۱۱۸۵-۱۱۰۰) ابن رشد ساکن قرطبہ جسکو شارح الشارحین کہتے ہیں (۱۱۹۸-۱۱۲۶)۔ یہ سب بڑے ذی علم طبیب، ریاضی داں، فلسفی اور سیر حاصل مصنف تھے۔ ابن رشد کے بعد عربی فلسفہ نہایت جلد گرا اور ایسا گرا کہ پھر نہ اٹھا، لیکن یہودیوں کے تخیل پر اپنا اثر چھوڑ گیا۔ ابن جبریل (Avice born) "چشمہ حیات" کا مصنف، موسی میموٹائیڈز (Moses maimonides) (۱۲۰۴-۱۱۳۵) "رہنمائے گمراہاں" کا نہایت مشہور مصنف، اسی اثر سے پیدا ہوئے۔ عربوں کا اثر یہودیوں کے واسطے سے عیسائیوں پر پڑا۔ اسی لئے اس بازیچۂ اطفال سے خوش ہوتا تھا لیکن یہی بازیچہ اطفال مستقبل کی زور آزمایوں کا اہم پیش خیمہ تھا۔

سکوٹس کے بعد سب سے پہلا حقیقی اہل فکر سینٹ آنسلم ہے، جو لانفرنک کا شاگرد تھا۔ ۱۰۳۳ء میں اوسٹا (A sta) میں پیدا ہوا، ۱۰۶۰ء میں نورمنڈی میں بک (Bec) کی خانقاہ میں داخل ہوا ۱۰۷۸ء میں بطور پیر خانقاہ (Abbot) لانفرانک کا جانشین ہوا اور ۱۰۹۳ء میں کنٹربری کا اسقف اعظم ہوگیا۔ اسکا سن وفات ۱۱۰۹ء ہے، اس نے بہت سی تصانیف چھوڑیں۔

سینٹ آنسلم جسکو آگسٹائن ثانی کہا گیا ہے، آگسٹائن اول کے اس اصول سے ابتدا کرتا ہے، کہ مذہبی باتوں میں ایمان بحث و فکر سے مقدم ہے۔ بے اعتقاد لوگ اسلئے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ وہ اعتقاد نہیں رکھتے، بخلاف اسکے ہم اس لئے سمجھنا چاہتے ہیں کہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ اُن کا اور ہمارا مدعا ایک ہی ہے، لیکن ان میں چونکہ اعتقاد نہیں اس لئے وہ نہیں سمجھ سکتے، بے اعتقاد شخص کبھی ان باتوں کو نہ سمجھے گا۔ جیسے اس دنیا کی باتوں کو سمجھنے کے لئے تجربے کی ضرورت ہے اسی طرح مذہب کو سمجھنے کے لئے ایمان درکار ہے، اندھا روشنی کو نہیں دیکھ سکتا

اس لئے اسکو سمجھ بھی نہیں سکتا۔ ایک گونگے اور بہرے شخص کو جس نے کبھی آواز کا ادراک نہیں کیا آواز کا کوئی صاف تصور نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح یقین نہ کرنا ادراک نہ کرنا ہے اور ادراک نہ کرنا سمجھ نہ سکنا ہے۔ لہذا ہم اس لئے نہیں سوچتے کہ ہمیں یقین حاصل ہو جائے، بخلاف اسکے ہم یقین اسلئے کرتے ہیں کہ ہمیں علم حاصل ہوسکے۔ ایک عیسائی کو کبھی کلیسائے مقدس کی تعلیم اور اعتقادات میں شک نہ کرنا چاہئے۔ اسکو چاہئے کہ ان باتوں پر ایمان لاکر ان کو نہایت عاجزی سے سمجھنے کی کوشش کرے، ان سے محبت رکھے اور اپنی روزانہ زندگی میں ان پر عمل کرے، اگر وہ دین عیسوی کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے تو اسے خدا کا شکر کرنا چاہئے، جو تمام عقل کا سرچشمہ ہے۔ اگر وہ اسے سمجھنے میں ناکام رہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ ہٹ دھرمی سے اس پر حملہ کرے بلکہ اسے تو اور بھی عاجزی سے سر عبودیت جھکانا چاہئے۔ ایمان کو فکر کا صرف نقطۂ آغاز ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ عیسائی کا مقصد اس سے نکل جانا نہیں، بلکہ اسی میں زندگی بسر کرنا ہے لہذا ایمان ہی فلسفے کی غایت، اس کا آغاز، اس کا وسط اور اسکا انجام ہے۔

مفصلہ بالا اقتباسات سے شاید یہ خیال پیدا ہو، کہ سینٹ آنسلم کا فلسفہ کلیتہً دینیات کی تاریخ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس جوشیلے کیتھولک کو خود معلوم نہیں کہ وہ کس قدر آزاد فلسفی اور محقق ہے، وہ مدرسی عالم کا ایک نمونہ ہے، اور عقل و ایمان کے اتحاد کو جو فلسفۂ متوسطہ کی امتیازی خصوصیت ہے، نہایت خوبی سے بیان کرنے والا شخص ہے۔ وہ بے دلیل علوم متعارفہ کے طور پر اس بات کو مان لیتا ہے کہ الہام اور عقل میں پوری موافقت ہے یعنی ہر دو مظاہر ایک دوسرے سے متناقض نہیں ہوسکتے، لہذا اسکا زاویۂ نگاہ اس مقولہ سے بالکل مخالف ہے، کہ "میں کسی بات کو اس لئے یقین کرتا ہوں کہ یہ مہمل ہے" علاوہ ازیں وہ خود بھی شک میں مبتلا ہو چکا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جس سرگرمی سے وہ ہر جگہ اصول ایمان کی تصدیق کے دلائل تلاش کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کا

خود ہی معترف ہے کہ اصول ایمان بدیہی نہیں، بالفاظ دیگر معیار صداقت کے مطابق نہیں۔ ان پر بحث ہوسکتی ہے، اور وہ محتاج دلیل ہیں۔ جب وہ راہب تھا اس وقت بھی ہستی باریتعالی اور اس کے متعلق کلیسا کے تمام اعتقادات کے ثبوت میں کسی بسیط اور قاطع دلیل کی تلاش میں تھا، محض دعوی سے اس کو تسکین نہیں ہوتی تھی، بلکہ دلائل طلب کرتا تھا۔ یہ خیال ہر وقت اسکے پیش نظر رہتا تھا اور عبادت کے مقدس اور خاموش لمحوں میں بھی اسکا پیچھا نہیں چھوڑتا تھا، اسی خیال میں مستغرق ہوکر وہ کبھی کبھی کھانا پینا تک بھول جاتا تھا۔ اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ شیطان اُسکو ورغلا رہا ہے، اور اس نے استدلال کی جستجو ترک کردینا چاہا لیکن اس میں کامیابی نہ ہوئی بالآخر ایک مرتبہ تمام رات کے تفکر کے بعد جس بات کی برسوں سے اسے تلاش تھی وہ اسے حاصل ہوگئی یعنی اعتقاد عیسوی کے ثبوت میں ایک ناقابل رد دلیل ہے۔ اس نے اس کو اپنے لئے نہایت خوش قسمتی خیال کیا کہ نہ صرف ہستی باریتعالی کا ثبوت مل گیا، بلکہ روح کو تسکین حاصل ہوگئی۔ اسکے دلائل کی نوعیت عقلیت جدیدہ کے مقدمات کی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ہر موجود شے کی ایک علت ہے اور یہ علت یا واحد ہے یا کثیر، اگر واحد ہے تو وہی ہے جسکی ہم کو تلاش تھی یعنی خدا، یعنی وہ واحد ہستی جو تمام دیگر ہستیوں کا مصدر ہے۔ باقی اگر وہ کثیر ہے، تو تین امکانات ہیں، (۱) اس کثرت کی علت وحدت ہوگی یا (۲) اس کثرت میں ہر شے آپ اپنی علت ہوگی یا (۳) ہر شے اپنی ہستی میں تمام دوسری چیزوں کی محتاج ہوگی۔ پہلی صورت تو اس فرض کے مرادف ہے کہ تمام چیزیں ایک ہی علت سے پیدا ہوئی ہیں، کیونکہ بہت سے ایسے علل پر منحصر ہونا جو خود سب کی سب ایک ہی علت پر منحصر ہوں دراصل ایک ہی علت پر منحصر ہونا ہے۔ دوسری صورت میں ہمیں یہ جاننا پڑیگا کہ تسلیم کردہ تمام جزئی علل میں ازخود موجود ہونے کی ایک مشترک قوت طاقت یا ملکہ پایا جاتا ہے اور اس طاقت سے تمام جزئی اشیائے موجودہ بہرہ اندوز ہیں۔ اس طرح بھی ہم پہلی ہی صورت کی طرح ایک واحد مطلق علت تک پہنچ جاتے ہیں۔ تیسرا مفروضہ جسکے رو سے علل اولیہ میں سے ہر علت تمام باقی ماندہ علتوں پر

منحصر ہے، بالکل بے معنی اور لغو ہے، کیونکہ ہم کبھی اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ کسی چیز کی علت اور شرطِ وجود کوئی ایسی شے ہو جبکہ وہ خود علت اور شرط ہے، لہٰذا ہمیں مجبوراً ایک ایسی ہستی کا یقین کرنا پڑتا ہے، جو تمام موجود اشیاء کی علت ہے اور کسی دوسری علت کا معلول نہیں اور اسی وجہ سے اسکا کمال تمام دیگر اشیاء کی بہ نسبت لامحدود ہے۔ وہ سب سے زیادہ حقیقی، سب سے زیادہ قادر اور سب سے برتر ہستی ہے۔ چونکہ وہ کسی دوسری ہستی یا اپنے سوا کسی دوسری شرطِ وجود پر منحصر نہیں وہ ایک ایسی ذات ہے، جو بذات خود موجود ہے، کسی اور شے کا ہونا اس کے ہونے کی علت نہیں۔ وہ " ہے " اس لئے کہ " ہے " بالفاظ دیگر وہ ہستی واجب الوجود ہے۔

کتاب " قول واحد " (Monologium) کے دلائل سے وحدت الوجود کا استخراج کرنا ایک آسان بات ہے، لیکن آنسلم کو اپنے دینیات کی یہ تاویل پسند نہیں، وہ آگسٹائن کی طرح اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ دنیا عدم سے پیدا کی گئی، لیکن اسکو تسلیم کرنے کے بعد وہ اسے بدل دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تخلیق سے پہلے اشیاء خدا سے مستقل، بذات خود موجود نہ تھیں، اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں لیکن خدا کے لئے وہ ازل ہی سے، اور اس کے اندر بطور تصورات موجود تھیں، لیکن اس لحاظ سے کہ خدا انھیں پہلے سے دیکھ رہا تھا اور ان کے لئے وجود کو مقدر کر دیا تھا وہ تخلیق سے پہلے ہی موجود تھیں۔

ذات باری یعنی دنیا کی واحد و مطلق علت کے ثبوت کے بعد اب سوال اسکی ماہیت اور صفات کی تعیین کا ہے۔ خدا کے کمالات بھی انسانی کمالات ہی کی طرح ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ وہ اسکی ذات میں داخل ہیں اور انسان کی ذات میں داخل نہیں۔ انسان کو چند کمالات سے حصہ ملا ہے، لیکن اسکے کمالات اور اسکی ذات میں کوئی وجوبی تعلق نہیں، یہ ممکن تھا کہ وہ اسکو حاصل نہ ہوتے، اسکا وجود ان سے معرا ہو سکتا تھا، لیکن خدا اپنے کمالات کہیں خارج سے حاصل نہیں کرتا، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ کمالات " رکھتا ہے "

بلکہ جو کچھ بھی ان کمالات کے ضمن میں داخل ہے خدا وہ سب کچھ ہے، اس کے صفات اس کی عین ذات کے ہیں مثلاً خدا اور اس کی صفت، عدل دو علیحدہ چیزیں نہیں۔ ہم خدا کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدل یا نیکی رکھتا ہے نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عادل ہے، کیونکہ عادل ہونے کے معنی مخلوق ہستیوں کی طرح عدل سے بہرہ اندوز ہونا ہے، خدا سراپا عدل سراپا نیکی سراپا حکمت سراپا مسرت سراپا حق اور سراپا ہستی ہے۔ علاوہ ازیں خدا کے تمام صفات اسکی وحدت ذات کی وجہ سے ایک ہی صفت ہیں۔

یہاں تک تو تمام فلاطونیت ہے۔ لیکن انسلم الٰہیت کو روحانی بنانے پر قناعت نہیں کرتا اور کارنیڈیز (Carneades) کی طرح اس خیال کی مشکلات کو گنا کر اسے درحقیقت پایۂ اعتبار سے گرا دیتا ہے۔ خدا بسیط ہستی بھی اور ساتھ ہی سرمدی بھی، یعنی وقت کے لا تعداد نقطوں پر منقسم ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے، یعنی مکان کے تمام نقطوں میں پائی جاتی ہے۔ تو کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہر جگہ موجود اور سرمدی ہے؟ حالانکہ یہ قضیہ ذات الٰہی کے بسیط ہونے کے منافی ہے۔ پھر کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نہ زمان میں ہے نہ مکان میں؟ لیکن یہ کہنا اسکی ہستی سے انکار کے برابر ہے۔ لہذا ہمیں ان دو انتہاؤں میں موافقت پیدا کر کے یہ کہنا چاہئے کہ خدا ہر جگہ موجود و سرمدی ہے مگر زمان و مکان میں محدود نہیں۔ مفصلۂ ذیل اشکال بھی اسی قسم کا ہے، خدا میں کوئی تغیر نہیں اس لئے اس میں کوئی عرض بھی نہیں، لیکن کوئی جوہر بغیر عوارض کے نہیں ہو سکتا، اس لئے خدا جوہر نہیں، وہ جوہریت سے تمامتر ماورے ہے۔ انسلم اپنی منطق کے ان خوفناک نتائج سے ڈر کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ گو لفظ جوہر نادرست ہو مگر خدا کے لئے ہمارے پاس اس سے بہتر کوئی لفظ نہیں۔ اور اسکی تردید سے اندیشہ ہے کہ کہیں ذات باریتعالیٰ کے حقیقت کے بارے میں ہمارا ایمان متزلزل نہ ہو جائے۔

ذات باری کی وحدت میں تثلیث شخصی کا مسئلہ سب سے زیادہ خطرناک دینیاتی تناقض ہے۔ "کلمہ"، فکر سرمدی کا معروض ہے یہ خود خدا ہے

جہاں تک کہ وہ اپنے آپ کو تصور کرتا اور سمجھتا ہے۔ لفظ "کلمہ" کا عشق خدا کے ساتھ اور خدا کا عشق کلمہ کے ساتھ یعنی خدا کا عشق اپنے ساتھ بھی روح القدس ہے۔ لیکن کیا یہ توجیہ تسلی بخش ہے۔ کیا اس میں تثلیث کا خیال جسکی توجیہ کی ضرورت تھی وحدت کی نذر نہیں ہو جاتا۔ سینٹ آنسلم کو خدا اور تثلیث کے تصور میں ایسی لاینحل مشکلات اور ایسے تناقضات نظر آتے ہیں، جن میں انسانی ذہن تطبیق نہیں پیدا کر سکتا لہذا وہ مایوس ہو کر سکوٹس ایریجینیا سینٹ آگسٹائن اور اشراقیہ کی طرح مجبور اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ کوئی لفظ پورے طور پر ہستی باریتعالیٰ کو بیان نہیں کر سکتا۔ خدا کی حقیقی ذات کے مقابلے میں حکمت اور ہستی بھی ناقص الفاظ ہیں، تمام دینیاتی الفاظ تمثیلات استعارات اور اسکی کنہ کو پہنچنے کے لئے محض نارسا کوششیں ہیں۔

ایک دوسری کتاب[1] کا بھی وہی مقصد ہے جو قول واحد (Monologium) کا یعنی خدا کی ہستی کا ثبوت آنسلم اپنے دلائل کے عناصر افلاطون اور آگسٹائن کے فلسفے سے حاصل کرتا ہے، وہ ایک کامل ہستی کے تصور سے شروع کرتا ہے اور پھر اس تصور سے اس ہستی کا وجود مستنبط کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک مطلق کامل ہستی کا تصور ہے اور کمال وجود کو مستلزم ہے اس لئے خدا موجود ہے۔ گونیلو (Gaunilo) مارموٹیسرز (Marmontiers) کے ایک خانقاہ نشین نے اس برہان کی جسے برہان الہیاتی کہتے ہیں نہایت خوبی سے مخالفت کی، جو آنسلم کے شایانِ شان ہے۔ گونیلو فکر اور وجود کے فرق پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم ایسی ہستی کا تصور کر سکتے ہیں جو فی الواقع موجود نہ ہو۔ آنسلم کے خیال کے مطابق سمندر کے اندر ایک طلسماتی جزیرہ کے تصور سے، ہمارا یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ موجود بھی ہے بالکل درست ہوگا، یہ اعتراض بالکل صحیح ہے۔ انسانی نفس میں خدا کا جو تصور ہے اگر وہی خدا کا وجود بھی ہو تو بے شک یہ برہانِ قاطع ہوگی، کیونکہ ہمارے اندر خدا کا جو تصور پایا جاتا ہے

[1] Proslogium Sive Fides quaerens intellecium

اگر خدا خود ہی تصور ہو، تو یہ ظاہر ہے کہ یہ تصور خدا کی ہستی کا ایک بدیہی اور ناقابل رد ثبوت ہے، لیکن علماء دینیات کا مقصد افلاطون اور ہیگل کے تصوری خدا کو ثابت کرنا نہیں اُن کو تو شخصی خدا کی ہستی کا ثبوت دینا ہے، کچھ بھی ہو، مگر ہم حیران ہیں کہ کس شے کی زیادہ تعریف کریں سینٹ آنسلم کے وسیع اور گہرے تصور کی، یا اسکے مخالف کی ذہانت کی جس نے گوشۂ عزلت میں ایک عرصہ پیشتر کانٹ کی جدلیات ماورائی (Tramseendental Dialectic) کے خیال کو اپنی طبیعت سے پیدا کیا۔

مذکورۂ بالا دونوں کتابوں میں عقلیت کی جانب جو میلان پایا جاتا ہے، وہ ہمیں پھر (Cur Dens homo) میں ملتا ہے۔ خدا انسان کیوں بنا؟ اس کتاب کے عنوان ہی سے اسکا فلسفیانہ میلان کافی طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ تجسّم کے اسباب کیا ہیں۔ سینٹ آنسلم کے نزدیک تجسّم انسان کی ضرورتِ نجات سے بالتبع لازم آتی ہے۔ گناہ جلال خداوندی کے خلاف ایک جرم ہے۔ باوجود اپنی نیکی کے خدا عزت اور عدل کو ہاتھ سے دئے بغیر گناہ معاف نہیں کر سکتا، ساتھ ہی وہ اپنی عزت پر حملہ کرنے کا بدلہ بھی انسان سے نہیں لے سکتا، کیونکہ گناہ غیر متناہی درجے کا جرم ہے، لہٰذا اسکے لئے بدلہ یا تشفی بھی غیر متناہی ہونا چاہئے، جسکا مطلب یہ ہے، کہ یا خدا نوعِ انسان کو بالکل فنا کر دے یا اسکو ابدی جہنم میں جھونک دے، مگر ان دونوں حالتوں میں تخلیق کا جو مقصد یعنی مخلوقات کی مسرت وہ فوت ہو جائے گا اور خالق کی شان میں حرف آجائے گا۔ خدا کے لئے اپنی عزت پر حرف لائے کے بغیر اس گو مگو سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے، کہ کسی قسم کی تشفی یا مکافات کا راستہ نکالا جائے۔ چونکہ جرم بے اندازہ ہے اس لئے مکافات بھی نامحدود ہونی چاہئے، لیکن انسان ایک محدود ہستی ہے جس سے نامحدود پیمانے پر عدل الٰہی کی تشفی نہیں ہو سکتی اس لئے ہستی نامحدود کو یہ معاملہ اپنے ہی ذمہ لینا ہوگا اور اپنے آپ کو انسان کے بدلے پیش کرنا پڑے گا، اسی لئے تجسّم یا پیکر پذیری کی ضرورت ہے۔ خدا نے مسیح کے پیکر میں انسان کی صورت اختیار کی، مسیح نے ہمارے لئے مصیبت اُٹھائی اور موت

قبول کی۔ اسکی نیکی نامحدود ہے، اس لئے اسکا اجر بھی لا محدود ہونا چاہئے، لیکن چونکہ تمام دنیا خالق کی ہے، اور اسکے خزانوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا، اس لئے مسیح جس اجر کا مستحق ہے وہ نوع انسان کے حصے میں آجاتا ہے، جس میں اس کا تجسّم ہوا اس طرح انسان کو معافی مغفرت اور نجات حاصل ہوجاتی ہے۔

دینیاتی تنقید نے انسلم کے اس نظرئے کو رد کردیا جس میں کہ رسوم جاگیرداری اور جوانمردی کا رنگ پایا جاتا ہے، لیکن سطحی عقلیت کے حملوں کے باوجود اس نظرئے میں حقیقت کا ایک غیر فانی عنصر ملتا ہے۔ وہ یہ کہ ہر شخصی اور متغیر ارادے کے اوپر ایک مطلق غیر متغیر اور غیر مختل ارادہ ہے، جس کو مختلف زمانوں کی رسوم کے مطابق عدل عزت یا فرض کہتے ہیں۔

اب ہمیں یہ بیان کرنا ہے کہ اس بڑے مدرسی نے اُس بحث میں کیا حصہ لیا، جو اسکے کینٹربری کے اسقف اعظم ہونے کے بعد پیدا ہوئی۔ میرا مطلب موجودیہ (Realists)اور اسمیتہ (Nominalists) کی بحث سے ہے جسکو بالفاظ دیگر تصوریہ اور مادیہ کی بحث بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ رہبانی جھگڑا حقیقت میں مابعد الطبیعیاتی اصول کی پیکار تھی۔

۳۳۔ موجودیت اور اسمیت

کلیسائے کلی یا کاتولیکی (Catholic Church) اپنے آپ کو خاص خاص جزئی عیسائی جماعتوں کا مجموعہ نہیں سمجھتا، وہ اپنے آپ کو ایک فائق طاقت اور افراد ملت سے علحدہ و مستقل حقیقت خیال کرتا ہے اب اگر تصور کلی کوئی حقیقت نہ ہو، تو کلیسا محض اسم جمع رہ جائے گا، اور صرف جزئی گرجے، بلکہ ان کے افراد ہی کو ہم حقیقت کہہ سکیں گے، لہذا کلیسا کو ضرور افلاطونی فلسفے کا حامی اور موجودیت کا قائل ہونا چاہئے اور کہنا چاہئے کہ حقیقت صرف کلی ہی کو حاصل ہے۔ گویا کاتولیکیت موجودیت کے ہم معنی ہوجاتی ہے۔ عقل عامہ کلیات کو محض ذہنی مفہومات سمجھتی ہے اور تصورات کو محض مجموعۂ افراد کو تعبیر کرنے والی

علامات و مجردات خیال کرتی ہے، جن کی کوئی خارجی ہستی نہیں۔ اس کے نزدیک صرف افراد ہی حقیقی ہیں، اسکا اصول یہ ہے کہ کلیات محض نام ہیں غرض اسکا مسلک اسمیت یا انفرادیت ہے۔

موخرالذکر نظریہ کو پیمین (Compiegne) کے ایک پادری روسلینس (Roscellinus) نے سنہ ۱۰۹۰ئ کے قریب پیش کیا۔ اس کے نزدیک کلیات محض نام ہی نام ہیں، جن کی حقیقت نفس کی ایک لہر سے زیادہ نہیں۔ اصلی حقیقت صرف جزئی اشیاء کی ہے۔ گو بظاہر یہ نظریہ نہایت بے ضرر معلوم ہوتا تھا، مگر اس میں بہت سے کفر پنہاں تھے کیونکہ اگر صرف افراد ہی حقیقی ہیں تو پھر کلیسا محض نفس ایک لہر اور ایک ہوائی لفظ ہے اور جن افراد پر وہ مشتمل ہے صرف وہی حقائق ہیں، اگر فرد ہی حقیقت ہے تو کاتھولکی مذہب انفرادی اعتقادات کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں اور ایک عیسائی کے ذاتی ایمان کے علاوہ کوئی حقیقی ایجابی اور مستقل دین نہیں۔ اگر صرف فرد ہی حقیقت ہے تو تمام نوع انسان کے لئے ایک ہی اصلی موروثی یا پیدائشی گناہ بھی کوئی چیز نہیں، صرف انفرادی اور ذاتی گناہ ہی حقیقت رکھتا ہے۔ اگر صرف فرد ہی حقیقی ہے، تو تین علیحدہ علیحدہ اشخاص و اقانیم کے علاوہ خدا کچھ نہیں، باپ بیٹا اور روح القدس فرداً فرداً حقیقی ہیں اور وہ ذات مشترک، جو کلیسا کے مطابق تینوں کو ایک خدا میں متحد کرتی ہے محض ایک نام اور ہوائی لفظ ہے۔ روسلینس (Roscellinus) جس نے موخرالذکر خیال پر بہت زور دیا ہے اس تثلیثی کفر کی حمایت پر ہی قناعت نہیں کرتا، بلکہ وہ اپنے مخالفوں پر کفر کا الزام لگاتا ہے۔ یہ اعتقاد رکھنا کہ سرمدی باپ خود مصلوب ہونے کے لئے مسیح کی صورت میں آیا کلیسا نے کفر قرار دیا ہے، اس کافرانہ اعتقاد کو مصیبت پدری (Patripassionism) کہتے ہیں اب اگر باپ بیٹے اور روح القدس کی ذات ایک ہی ہو اور یہ ذات ایک معروضی حقیقت ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ خود باپ کی ذات نے مسیح کی انسانی صورت اختیار کی، جو ایک ایسی بات ہے، جسکی صحیفے اور خود کلیسا نے کھلے طور پر تردید کی ہے۔

روسلینس نے عیسوی اعتقاد میں جو یہ اشکال پیدا کیا، یہ ایک ایسا جرم تھا جسکو کلیسا کبھی معاف نہیں کرسکتا تھا، چنانچہ سوسوں کی کونسل Council of Soisson) نے اس بدعت کو ناجائز قرار دیا اور اسے مجبور کیا کہ وہ اپنے الفاظ واپس لے۔ کفر کا فتوے لگنے کے بعد اسمیت دو صدیوں تک خاموش رہی اور پھر ۱۳۴۰ء میں اوکم (Occam) کے نظریے میں رونما ہوئی۔

سینٹ آنسلم اور ولیم شامپو William of Champeaux جو پہلے پیرس میں پروفیسر تھا اور بعد میں شیلون (Chalon) کا بشپ ہو گیا یہ دونوں اس بحث میں موجودیت کے نہایت سرگرم حامی تھے۔ آنسلم نے اسمیت نہ صرف اعتقادی بلکہ فلسفیانہ بدعت سمجھکر اسکی زبردست مخالفت کی، اس لیے کہ یہ نظری فلسفے اور افلاطونی تصوریت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اسمیہ کی روح میں عقل، تصورات جسمانی سے اس درجہ مخلوط ہوگئی ہے کہ ان کے لیے خالص تصورات کو جو بذات خود ایک علٰحدہ شے ہیں، مادی تصورات سے جدا کرنا ناممکن ہوگیا ہے وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتے کہ "انسان"، افراد انسانی سے ایک علٰحدہ چیز ہے اور ان کی بہ نسبت بہت زیادہ حقیقت رکھتا ہے۔

ولیم شامپو نے موجودیت کو انتہائی نتائج تک پہنچا دیا، اسکے نزدیک کلّی کے سوا کوئی چیز حقیقی نہیں، افراد محض ہوائی الفاظ ہیں۔ مثلاً انسانیات کے نقطۂ نظر سے اس کے نزدیک صرف ایک ہی "انسان" ہے یعنی کلّی مثالی وجنسی انسان۔ تمام افراد کی ماہیت ایک ہے، صرف ان کی ذات مشترک میں عارضی تبدیلیاں واقع ہوگئی ہیں۔ شامپو وحدت وجود سے صرف ایک ہی قدم ادھر رہ جاتا ہے لیکن پھر بھی وہ شریعت مسلّمہ کا حامی اور روسلینس کے کفر کا دشمن ہے۔ مختلف قسم کے افکار و اغراض کیسے عجیب طریقے سے خلط ملط ہوگئے ہیں! کیا ہی عقلی پراگندگی تھی، جس میں ہمارے زمانے کی کاتھولیکی دینیات نہایت مشکل سے ترتیب پیدا کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔

ایک طرف انتہائی اسمیت ہے جو یہ کہتی ہے کہ کلیات اشیاء سے موخر ہیں اور دوسری جانب انتہائی موجودیت کا یہ مقولہ ہے کہ کلیات اشیاء پر مقدم ہیں۔ اس افراط و تفریط کے

درمیان ایک معتدل اور متوسط نظریے کے لیے جگہ خالی تھی، جو یہ ہے کہ کلیات نہ اشیاء پر مقدم ہیں نہ ان سے موخر بلکہ ان کے اندر ہیں۔ یہ خیال ہمیں ابیلارڈ کی تعقلیت (Conceptualism) میں ملتا ہے۔

۴۳۔ ابیلارڈ

پیرے ابیلارڈ نانتیز (Nantes) کے قریب بہ مقام پیلے (Palais) میں ۱۰۷۹ء میں پیدا ہوا اور پیرس میں ولیم شامپو سے تعلیم حاصل کی، جو اس زمانے کا سب سے بڑا مناظر تھا۔ استاد اپنے شاگرد کی طباعی کو حسد کی نگاہ سے دیکھتا تھا، اس لیے ابیلارڈ اپنے استاد سے لڑ پڑا، گو اس کی عمر ابھی کل بائیس برس کی تھی لیکن اس نے پہلے میلن (Melun) اور پھر کوربیل (Corbeil) میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ شامپو سے مصالحت ہو جانے کے بعد وہ پھر پیرس میں آیا جہاں بحیثیت معلم اس کو بے مثل کامیابی حاصل ہوئی۔ پادری فلبرٹ (Fulbeil) کی بھتیجی کو بہکانے کی بدولت، یہ اسی کے انتقام کا شکار ہوا، جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ ابیلارڈ سینٹ ڈینس (St. Dennis) کی ایبی (Abbey) میں عزلت گزیں ہو گیا اور ہیلوز (Heloise) ارجنٹول (Argenteuil) میں نن ہو گئی، اس گوشۂ عزلت میں اس نے De trinitate تثلیث پر ایک کتاب لکھی جسکی وجہ سے کلیسا کا غضب اس پر نازل ہوا۔ سوسون کی کونسل نے فتوے دیا کہ وہ اپنی کتاب کو جلا دے۔ نوجنٹ سر سین (Nogent Sur Seine) میں اس نے چھوٹا سا گرجا بنایا، جسکو اس نے تثلیث مقدس اور خصوصاً فارقلیط کے نام سے معنون کیا۔ بعد میں جب وہ St. Gildas de Ruys سینٹ گلڈاس کا رئیس خانقاہ ہونے لگا تو اس نے یہ گرجا ہیلوز کے سپرد کر دیا۔ سینٹ برنارڈ نے اس پر کفر کا فتوے دیا اور حکم دیا کہ اس کو قید کر دیا جائے، لیکن کلگنی کی خانقاہ میں اس کو غیر متوقع طور پر پناہ مل گئی اور پطرس محترم (Peter the Venerable) اسکا محافظ ہو گیا، جسکی کوششوں سے آخرکار سینٹ برنارڈ نے اسکو معاف کر دیا، ان مصائب سے اسکی صحت بہت بگڑ گئی

اور ۱۱۴۲ء میں اسکا انتقال ہوگیا کتاب تثلیث (De Trinitate) کے علاوہ اسکی مفصلۂ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں۔ خطوط، مقدمہ دینیات، دینیات عیسوی اخلاقیات، مکالمہ، جو ایک فلسفی ایک عیسائی اور ایک یہودی کے مابین ہے، جسکو رینوالڈ (Reinwald) نے ۱۸۳۱ء میں برلن میں شائع کیا اور اس کا رسالہ "Sie at none" جو پیرس میں ۱۸۳۶ء میں شائع ہوا۔

ابیلارڈ اس درجہ کا نظری صاحب فکر ہے کہ وہ روسلینس کے خیالات کو تسلیم نہیں کر سکتا اور اس میں ایجابیت اس قدر پائی جاتی ہے کہ وہ ولیم شامپو کے نظریے کو بھی نہیں مان سکتا۔ اس کے نزدیک کلّی کا وجود فرد ہی میں پایا جاتا ہے، اور فرد کے باہر وہ صرف تصور کی صورت میں ملتی ہے۔ مزید برآں گو وہ فرد میں بطور ایک حقیقت کے پائی جاتی ہے، مگر فرد میں اسکا وجود بطور ایک فرد کے ہے نہ بطور ذات و ماہیت کے۔ کیونکہ اگر کلّی ہی تمامتر فرد کی ذات ہو تو زید اور عمر و میں کیا فرق باقی رہے۔ گو ابیلارڈ کا نظریہ اسمیت کے ہم معنی نہیں، تاہم وہ اسکے بہت قریب ہے۔ اس کے خیال کو شامپو کے فوق التصوری نظریے سے وہی نسبت ہے، جو ارسطو کی جوہری تصوریت کو افلاطون کی تجریدی تصوریت سے۔ ابیلارڈ، ارسطو کی الٰہیات سے واقف نہ تھا مگر وہ آرگنن (Organon) کے چند اشارات سے ہی اس کے مضامین کو سمجھ گیا۔ صرف اسی ایک بات سے، اسکو ازمنۂ متوسطہ کے علما میں ایک بلند مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔

مزید برآں ابیلارڈ مدرسیہ میں سب سے زیادہ جری، سب سے زیادہ آزاد اور بے رو رعایت شخص ہے، وہ کلیسا کا بہت ادب کرتا ہے، لیکن موقع آپڑے تو اسکی ناراضگی سے نہیں ڈرتا۔ وہ (Cur Dens homo) کے مصنف سے اس بات میں متفق ہے کہ الہامی حقیقت اور عقلی حقیقت ایک ہیں، لیکن وہ آنسلم کی طرح سینٹ آگسٹائن کا ..... تسلیم نہیں کرتا۔ یہ حیرت انگیز بات ہے کہ وہ نہایت کھلے طور پر اپنے مقدمۂ دینیات میں ایسے لوگوں کو ان کی زود اعتقادی پر لعنت ملامت کرتا ہے، جو ہر بات کو جلدی سے

یقین کر لیتے ہیں، نہ اسکی خوبیوں اور برائیوں کا اندازہ کرتے ہیں اور نہ یہ دیکھتے کہ وہ قابل یقین ہے بھی یا نہیں۔ وہ فلسفۂ یونان کا نہایت پرجوش مداح ہے، گو اس بارے میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ میرے معلومات کا ذریعہ صرف آگسٹائن کی تصانیف ہیں۔ عیسائیت کے تمام اساسی اعتقادات خدا تثلیث اور تجسم کا تخیل اس کو فلاسفۂ متقدمین میں دستیاب ہو جاتا ہے اور پیش عیسوی مذاہب اور مذہب انجیل میں اسکو اتنا بُعد نہیں معلوم ہوتا جتنا عہد عتیق اور عہد جدید میں۔ اسکا خیال ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے فلسفۂ یونان کو بنی اسرائیل کے صحیفوں پر فوقیت حاصل ہے، لہذا کوئی وجہ نہیں کہ پیش عیسوی فلاسفہ مسرت ابدی سے محض اس لیے محروم ہو جائیں کہ وہ مسیح سے واقف نہ تھے۔ انجیل فطرت میں اخلاقی قانون کی اصلاح کے سوا اور کیا ہے؟ لہذا کیا وجہ ہے کہ ہم جہنم کو ان لوگوں سے بھر دیں جن کی زندگی اور جن کی تعلیم میں سچی روحانیت پائی جاتی ہے اور جو مذہب عیسوی سے بہت کم باتوں میں مختلف ہے۔

سوال یہ ہے کہ ابیلارڈ کو تثلیث جیسے مسائل فلسفۂ یونان میں کہاں ملتے ہیں بات یہ ہے کہ وہ تثلیث کے تین اقانیم کو ہستی الٰہی کے تین صفات سمجھتا ہے، قدرت، حکمت، اور نیکی۔ علیحدہ علیحدہ یہ تین صفات یعنی قدرت، علم اور ارادہ کچھ نہیں، لیکن متحد ہو کر یہ اعلےٰ درجے کا کمال ہیں۔ تثلیث مقدس وہ ہستی ہے، جو اپنے ارادے کے مطابق عمل کر سکتی ہے اور ارادہ اسی بات کا کرتی ہے، جسکو وہ بہترین جانتی ہے۔ دینیاتی نقطۂ نظر سے اس طرح ایک پادشاہ کو تسلیم کرنا روسلینس کے تین خداؤں کے خلاف ایک کفر ہے۔ مابعد الطبعیات کے لحاظ سے، یہ جوہری روحانیت ہے، جو قوت اور فکر کا دو علیحدہ ہستیاں ہونا تسلیم نہیں کرتی اور ان دونوں کو ایک واحد ارادے میں متحد سمجھتی ہے۔

مذہبی جوش کے زمانے میں اخلاق اور اتقا یا اخلاقیات اور دینیات کو ایک ہی چیز خیال کیا جاتا ہے، مگر روشن خیالی اور ارتیابیت کے عہد میں ان دونوں کو جدا کر دینے کا میلان پایا جاتا ہے اس لیے اعتقادات سے آزاد

اخلاقیات کے کسی نظام کا نمودار ہونا نئے تخیل کے آغاز کی ایک اہم نشانی ہے۔ ہلڈیبرٹ (Hildebert of lavardin) کا فلسفۂ اخلاقیات پر ایک رسالہ جو سسرو اور سینیکا کی نقل ہے، اسی قسم کی کتاب ہے۔ ابیلارڈ کی اس سے زیادہ گہری اور حکیمانہ کتاب " "Nosce le impsum " میں بھی بدرجۂ اولیٰ یہی بات پائی جاتی ہے۔

یہ بات نہیں کہ ابیلارڈ ہمارے موجودہ آزاد اخلاقیئین کی طرح الٰہیات سے اخلاقیات کو جدا کرنا چاہتا ہے لیکن جس چیز پر وہ اخلاقی قانون کی بنیاد رکھتا ہے وہ آبائے لاطینی کا خود مختار الٰہی ارادہ نہیں ہے۔ چونکہ خدا بہترین اور کامل ترین ہستی ہے، اس لیے اسکے تمام افعال وجوبی اور جبری ہیں کیونکہ اگر کسی چیز کو کرنا اچھا ہے تو اس کو نہ کرنا برا ہے اور جو شخص وہ بات نہیں کرتا جسکا عقل تقاضا کرتی ہے ایسا ہی قصور وار ہے جیسا کہ وہ شخص جو ایسی بات کرتا ہے جس سے عقل منع کرتی ہے۔ اور جس طرح خدا کا عمل عقل سے معین ہوتا ہے اسی طرح ہمارا یعنی مخلوقات کا عمل ارادۂ الٰہی سے معین ہوتا ہے۔ چونکہ خدا ہی ہر چیز کی علت مطلقہ اور ایسی ہستی ہے، کہ ہماری زندگی، حرکت و ہستی اس کے اندر ہے اور وہی ہماری قوت وارادے کا مصدر ہے اس لیے ایک طرح سے ہمارے تمام اعمال خدا ہی سے سرزد ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم سے کراتا ہے وہ در اصل خود وہی کرتا ہے۔

انسانی طبیعت میں بدی کی طرف جو میلان ہے، وہ گناہ نہیں، بلکہ نیکی کی ایک مقدم شرط ہے، کیونکہ نیکی ایک پیکار ہے اور پیکار کے لیے مخالف قوت کا ہونا لازمی ہے۔ عمل بحیثیت عمل کے، گناہ کا مادہ نہیں، عمل بحیثیت عمل کے نہ نیک ہے نہ بد۔ گناہ تو عمل کی صورت میں ہے، یعنی اس ارادے میں، جس سے وہ سرزد ہوتا ہے، بدی کی طرف نہ میلان گناہ ہے، اور نہ خود عمل گناہ ہے، لیکن کسی جذبۂ نفسانی یا بری خواہش کو پورا کرنے کا ارادہ، گو اس میں رکاوٹ ہی کیوں نہ پیدا ہو جائے، گناہ ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک شخص جو کسی برے کام پر تیار ہو گیا ہے (گو کسی وجہ سے اس کے

ارتکاب میں کوئی بات حائل ہوگئی ہے) وہ ایسا ہی مجرم ہے، جیساکہ اس فعل کا مرتکب، ارادہ بھی ایسا ہی مستوجب سزا ہے، جیساکہ فعل، جو شخص گناہ پر تیار ہوگیا، وہ گویا اسکا مرتکب ہوگیا۔ عادل برتر ظاہری صورت پر نہیں بلکہ نیتوں پر فیصلہ کرتا ہے۔ طبیعی خواہش اور اسکے حصول کے ارادے میں تمیز کر کے، ابیلارڈ قنوطیت کی اس مبالغہ آمیز صورت کو رد کردیتا ہے، جو حیات انسانی کو ایک دائمی گناہ تصور کرتی ہے۔ فعل کی بیرونی صورت کو نیکی اور بدی سے معرّا کر کے وہ کیتھولک اخلاق کی روز افزوں صورت پرستی پر حملہ کرتا ہے۔

جیسے کہ اوپر بیان ہوچکا ہے، ارسطو کا ازمنۂ متوسطہ پر جو اثر پایا جاتا ہے اسکے پہلے آثار تصوریت سے کے نظریہ میں ملتے ہیں۔ ابیلارڈ کی اخلاقیات سے ہمیں ارسطو اور اسکی "وسط زرین" کی اخلاقیات یاد آجاتی ہے۔

دوسروں کے خیالات پر ابیلارڈ کے فلسفے کا بہت وسیع اثر پڑا۔ برنارڈ (Bernard of Chartres) ولیم (William of Conches) پیرس کا نہایت فاضل پروفیسر جس نے فلسفۂ صغریٰ (Philosophia Minor) میں کلیسا کی عدم روا داری کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، گلبرٹ (Gilbert de la porree) جان سلسبری (John of Salisbury) بلکہ اس کے حریف ہیوگو (Hugo of St. Victor) میں بھی اسکا اثر پایا جاتا ہے۔ سینٹ برنارڈ نے گلبرٹ کو اس وجہ سے منکر خدا قرار دیا کہ وہ ہستی باری تعالیٰ کی شخصیت اور اسکی ذات میں تمیز کرتا ہے۔ جان سلسبری اپنی کتاب "Polycraticus" میں کہتا ہے کہ زندگی عطا کرنے والا خالق نہ صرف روح انسانی، بلکہ کائنات میں ہر مخلوق شے کو زندگی بخشتا ہے۔ کوئی جوہری مخلوق خدا سے باہر نہیں اور اشیاء کی ہستی وہیں تک ہے جہاں تک ان کو ذات الٰہی سے حصہ ملتا ہے، خدا کے ہر جگہ موجود ہونے کی وجہ سے تمام مخلوقات خدا میں ملفوف ہے، ہر شے کی رگ و پے میں خدا موجود ہے اور ہر چیز خدا سے لبریز ہے۔ حقیر سے حقیر چیز بھی خدا کا مظہر ہے، مگر ہر شے ایک جداگانہ طریقے سے خدا کی ہستی کو ظاہر کرتی ہے، جیسے سورج کی روشنی ایک ہے مگر نیلم یاقوت گوہر وغیرہ میں

مختلف طور پر ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح خدا خلقت کے مختلف طبقوں میں لامحدود صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

طرز بیان میں یہی آزادی اور مواد خیال میں وحدت الوجود کی طرف یہی میلان اور نہایت عمیق و خالص مذہبی احساس ہم ہیوگو (سینٹ وکٹر) میں پایا جاتا ہے، جو ازمنۂ متوسطہ کا سب سے پہلا بڑا صوفی ہے۔

۳۵ - ہیوگو

سینٹ وکٹر کی خانقاہ کے راہب ہیوگو، ساکن بلینکن برگ، (۱۰۹۶-۱۱۴۰) اور اسکے نامور معصر ابیلارڈ میں نہایت نمایاں فرق معلوم ہوتا ہے۔ ابیلارڈ فرانسیسی ہے، جسکو اس بات کا خبط ہے کہ بات نہایت نپی تلی ہو اور صفائی وخوبصورتی سے بیان کی گئی ہو۔ اسکا ایمان اسکے علم کا نتیجہ ہے اور وہ منطق کا پرستار ہے۔ ہیوگو المانی الاصل ہے، جسکا مذاق اور جسکے فرائض اسے ان صاف و شفاف مناظر کی طرف نہیں جانے دیتے جن میں ابیلارڈ کی روشنی ذہن شعاع افگن ہوتی ہے، وہ اپنے حجرے کی تنہائی میں مطالعہ، مراقبہ اور تفکر کے لیے اپنی زندگی وقف کر دیتا ہے۔ وہ ابیلارڈ سے کم آزاد خیال نہیں ہے، لیکن اس میں یہ سب کچھ تفکر نہیں بلکہ وجدان کا نتیجہ ہے۔ وہ منطق و جدلیات میں بڑی مہارت رکھتا ہے لیکن مدرسے کی عقلیتِ صوری کا مخالف ہے۔ گو اسکی آزادہ روی ابیلارڈ سے بہت کچھ مختلف ہے، تاہم دوسرے راستوں سے وہ ابیلارڈ کے نتائج پر جا پہنچتا ہے۔ عقلیت اور تصوف دونوں کا میلان وحدیت کی طرف ہے، اس لیے مذہب کے اصول مسلمہ کو ازمنۂ متوسط میں تصوف سے اتنا ہی نقصان پہنچتا ہے جتنا عقلی تنقید سے۔ اسی لیے تصوف اور وحدت الوجود فرانس میں ہم معنی ہو گئے۔

ہیوگو کے خیالات خصوصاً جو اسکی بعض تصانیف[1] میں ملتے ہیں ان میں

---

[1] Sacramentis christiane fidei

حیرت انگیز بیباکی اور بلند خیالی پائی جاتی ہے۔ علی الاطلاق معین و مسلم اعتقادات کا رکھنا اسکے نزدیک نہ ممکن ہے اور نہ نجات کے لیے لازمی۔ وہ کہتا ہے کہ ہم اعتقادات کی صداقت کا یقین رکھنے کے باوجود ان کی تاویل میں مختلف الرائے ہو سکتے ہیں۔ مختلف اشخاص کے ایمان میں اتحاد ہونے کے باوجود اس ایمان کے متعلق ان کی رائے مختلف ہو سکتی ہے۔ خدا کے متعلق سب کے خیالات ایک جیسے نہیں ہو سکتے کیونکہ خدا انسانی تخیل سے باور ہے۔ یہ خیال تصوف کا امتیازی وصف ہے اور خاصکر ابیلارڈ اور آنسلم کی عقلیت سے اسکو متاثر کرتا ہے۔ ہیوگو اس بات میں آنسلم کا ہم خیال ہو جاتا ہے کہ تثلیث مقدس صرف اعلیٰ قوت (باپ) اعلےٰ عقل (بیٹا یا مظہر) اور اعلیٰ نیکی (روح القدس) ہے، مگر ساتھ ہی یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی لامحدود مطلقاً ناقابل فہم ہے۔

خدا اس درجہ فوق العقل ہے کہ ہم تمثیل سے بھی اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیا چیز خدا کے مماثل ہو سکتی ہے؟ زمین؟ آسمان؟ روح؟ نفس؟ ان میں سے کوئی چیز خدا نہیں۔ تم کہہ سکتے ہو کہ ہاں یہ چیزیں خدا نہیں لیکن اس سے کچھ نہ کچھ مشابہت رکھتی ہیں، اس لیے ان سے خدا کے تصور میں مدد مل سکتی ہے۔ یہ بات بالکل ایسی ہی ہے کہ روح کا تصور قائم کرنے کے لیے تم جسم کو میرے سامنے پیش کردو، جو تصور روح کے لیے، ایک ناموزوں مثال ہوگی۔ اور پھر خدا و نفس کا بعد تو نفس و جسم کے تفاوت سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ انتہائی مخالف الفطرت مخلوقات میں بھی اتنا فرق نہیں، جتنا خالق اور مخلوق میں ہے، لہٰذا عقل سے خدا کو سمجھنا ناممکن ہے، اس کا تعلق صرف ایمان سے ہے۔ ابیلارڈ جیسے منطقی کے لیے ناقابل فہم خدا کا وجود ہی ممکن نہیں، لیکن ہیوگو جیسے وجدانی صوفی عالم مابعدالطبعیات کیلیے وہ اعلےٰ ترین حقیقت ہے۔

سینٹ آگسٹائن کے بعد ہیوگو پہلا شخص تھا، جس نے نفسیات کی طرف خاص توجہ کی۔ اس میدان میں وہ غیر مادی روحیت کا سرگرم حامی ہے۔ اسکی

رائے میں جسم اور روح دو جداگانہ جوہر ہیں، گو ایک دوسرے کے کلیتہً مخالف نہیں، کیونکہ ان میں دہرا رابطہ پایا جاتا ہے، ایک، تو تخیل کے ذریعے سے، جو ایک طرح سے روح کا جسمانی عنصر ہے اور دوسرے حسیّت کے ذریعے سے، جو گویا جسم کا روحانی عنصر ہے۔ روح میں تین اساسی قوتیں ہیں، قوت طبعی۔ قوت حیاتی۔ قوت حیوانی۔ قوت طبعی کا مقام جگر ہے، جہاں وہ خون اور دیگر اخلاط کو پیدا کرتی ہے، رگوں کے ذریعے تمام جسم میں تقسیم ہوتی ہیں۔ یہ باری باری سے قوت شہوانی، قوت ماسکہ، قوت اخراجی اور قوت تقسیمی ہو جاتی ہے اور تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ قوت حیاتی جسکا مقام دل ہے تنفس کے عمل میں ظاہر ہوتی ہے۔ سانس جو ہوا اندر لیجاتی ہے، اس کے ذریعے یہ قوت خون کو صاف کرتی اور پھر اسے رگوں میں دوڑاتی ہے، ساتھ ہی حرارتِ حیات بھی پیدا کرتی ہے۔ حیوانی یا نفسی قوت، جسکا مقام دماغ ہے یہ احساس، حرکت اور فکر پیدا کرتی ہے۔ روح کے ان مظاہر میں سے ہر ایک مظہر دماغ کے ایک مختلف حصے کو استعمال کرتا ہے، احساس اگلے حصے سے وابستہ ہے، حرکت پچھلے سے اور فکر بیچ سے ہم میں دو مختلف روحیں نہیں یعنی ایک حسّی روح جو حیات جسمانی کا مبدء ہو اور ایک عقلی روح جو فکر کا مبدء ہو بلکہ روح اور نفس ایک ہی مبدء ہیں یہی مبدء اگر جسم سے قطع نظر کرکے اس پر غور کیا جائے تو نفس ہے اور اگر اس کو جسم کا زندہ کرنے والا مبدء خیال کریں تو روح ہے۔

" De Anima " کی ان سطور میں ایک حقیقت پائی جاتی ہے، جو ثنویتی روحانیت کے بے سود جھگڑوں سے بالکل متضاد ہے، جب ہیوگو اپنی کتاب " Libri didascalici " میں پودے سے لیکر انسان تک کے نفسی مراتب کو بیان کرتا ہے تو یہ ارتقا اور تقابلی نفسیات کا پیش خیمہ معلوم ہوتا ہے۔

۳۶۔ آزاد خیالی کی ترقی

ہیوگو کا شاگرد رچرڈ (جو اسکاٹ لینڈ کا ہے) اپنی کتاب (تثلیث) میں

مذہبی فلسفے کے ایک نظام کا خاکہ پیش کرتا ہے، جس میں اسکے استاد کی سی آزادانہ تحقیق کی روح پائی جاتی ہے، جیسا کہ مفصلۂ ذیل سطور میں نظر آتا ہے کہ میں نے اکثر جگہ پڑھا ہے کہ خدا صرف ایک ہی ہے، جو جوہر میں ایک ہے، مگر اشخاص تین ہیں۔ یہ الٰہی اشخاص باہم ایک مخصوص صفت کی بنا پر ایک دوسرے سے متمائز ہیں، اور یہ تین شخص تین خدا نہیں، بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔ ہم اکثر اس قسم کی باتیں سنتے اور پڑھتے ہیں، مگر مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی ان کا کوئی ثبوت پڑھا ہو۔ ان سوالات پر سندیں تو بہت سی مل سکتی ہیں لیکن براہین و دلائل ناپید ہیں، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس نظام کی تعمیر کے لیے ایک مضبوط اور پائدار بنیاد قائم کی جائے۔"

رچرڈ کے نزدیک عشق الٰہی کا تصور تثلیث کے اعتقاد کے بارے میں اس قسم کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ خدا کی ذات میں عشق ہے اور عشق کا تقاضا ہے کہ اپنے لیے معشوق پیدا کرے۔ لیکن اس دلیل کو وہ کافی نہیں سمجھتا، اگرچہ اس کی کتاب "تثلیث" میں ابیلارڈ کی طبیعت کا رنگ پایا جاتا ہے، لیکن کتاب "تفکر" (De Contemplative) میں کھلے طور پر ہیوگو کے خیالات کی حمایت معلوم ہوتی ہے۔ رچرڈ آخر کار قوائے عقلی سے خدا تک پہنچنے کی کوشش کو ترک کر دیتا ہے اور تفکر کی جگہ احساس باطنی کو خداشناسی کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عروج الی اللہ میں روح کو چھ منازل سے گزرنا پڑتا ہے، اعلےٰ منزلوں میں روح میں انشراح پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے آپ سے بالاتر ہو جاتی ہے اور پھر اپنے آپ سے چھٹکارا حاصل کرتی ہے۔ تم اس کو خواہ صوفی کہو یا عقلیتی مگر رچرڈ بہر حال ایک قسم کے نوافلاطونی اشراق کی تعلیم دیتا ہے اور فطرت اور فضل خدا کو ایک ہی چیز سمجھتا ہے۔

ایلنس (Alanus of Lisle) گو ایک پکا کلیسائی تھا مگر اس نے ریاضیات کے طریقے سے اعتقادیات کا ایک نظام تعمیر کرنے کی کوشش کی اور یہ نتیجہ نکالا کہ ہر شے خدا میں ہے۔

روبرٹ (Robert of melun) جو ملون کا رہنے والا تھا سچے دل سے

کلیسا اور اسکے اعتقادات پر ایمان رکھتا ہے، اور اس کفر اعدا الحاد کے مقابلے میں اسکی حمایت کرتا ہے، جو اسکے لیے موجب خطرہ ہو رہے ہیں، وہ کہتا ہے کہ بعض لوگ حضرت عیسٰی کی پیدائش کے معجزے کو اس لیے نہیں مانتے کہ یہ واقعہ طریق فطری کے خلاف ہے، لیکن کیا خدا جو فطرت کا پیدا کرنے والا ہے فطرت سے بالاتر نہیں، کیا اس میں فطرت کے نظام کو بدل دینے کی قوت نہیں؟ خود حضرت آدمؑ اور حواؑ کی پیدائش کی ایسے شک کرنے والے کیا توجیہ کریں گے؟ جس طرح پہلا انسان بغیر دنیاوی ماں کے پیدا ہوا اسی طرح مسیح بغیر انسانی باپ کے دنیا میں آیا۔

عیسوی فلسفے کی اس قسم کی کوششوں کے علاوہ رابرٹ پلین (Robert Pulleyn) انگریز کی "ہشت کتب فتاوے"، ہیں اور پطرس نوارو (Peter of Novaro) یا لمبارڈ (Lombard) کی "چہار کتب فتوے"۔ پطرس کی تصنیف جس نے پلین کی شہرت کو بھی بہت جلد ماند کر دیا اعتقادیات کا ایک مکمل نظام ہے، اس میں بہت کثرت سے ایسے مسائل پر بحث کی گئی ہے، جس سے مدرسی بحثوں کا بیکار و فضول ہونا پایا جاتا ہے، مگر جن سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ کہاں تک فکر نے کلیسا کی ہدایت اور رہنمائی کے خلاف ترقی کی ہے۔ مثلاً یہ سوال کہ خدا کی غیب دانی اور قدرت میں ہم کیسے تطبیق پیدا کر سکتے ہیں۔ خدا کو جو کچھ خلق کرنا تھا اگر وہ اسے پہلے ہی جانتا تھا، تو خدا کو مجبوراً دنیا کو خلق کرنا پڑا اور یہ اسکا اختیاری فعل نہیں تھا اور اگر وہ تخلیق کو ازل ہی سے نہیں جان سکتا تھا تو اسکی ہمہ دانی و ہمہ بینی میں نقص لازم آتا ہے۔ خدا تخلیق سے پہلے کہاں تھا؟ (وہ آسمان پر تو نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ آسمان خود نتیجۂ تخلیق ہے) کیا خدا اشیاء کو ان کی بالفعل موجودہ حالت سے بہتر بنا سکتا تھا؟ آسمانوں کے پیدا ہونے سے پہلے فرشتے کہاں تھے؟ کیا فرشتے گناہ کر سکتے ہیں؟ کیا انکا جسم ہوتا ہے؟ خدا اور فرشتے انسان کو کس صورت میں دکھائی دیتے ہیں؟ بھوت پریت آدمیوں کے اندر کیسے داخل ہو جاتے ہیں؟ زمین پر آنے سے پہلے آدمؑ کی کیا شکل تھی؟ حوا بجائے آدمؑ کے پہلو سے نکلنے کے اس کے جسم کے

کسی اور حصے سے کیوں نہ نکلیں؟ حوا آدم کے سونے کی حالت میں کیوں پیدا ہوئیں؟ انسان اگر گناہ نہ کرتا تو کیا وہ غیر فانی ہوتا؟ اس حالت میں سلسلۂ تناسل کیسے چلتا؟ کیا اس صورت میں بچے اچھے بڑے بالغ ہوکر دنیا میں آتے؟ تثلیث مقدس میں سے بیٹا ہی کیوں انسان بنا؟ کیا باپ یا روح القدس انسان نہیں بن سکتے تھے؟ کیا خدا بجائے مرد کے عورت کا جسم اختیار کر سکتا تھا؟ ان سوالات سے بچپن کی سادہ متجسس طبیعت اور ایک دلفریب نادانی کا اظہار ہوتا ہے، مگر یہی سوالات آیندہ پیدا ہونے والی حریت فکر کے بیّن آثار ہیں۔

کتاب "فتوے" نے اس تنفر میں اور شدت پیدا کردی، جو فلسفے کی موشگافیوں کے خلاف دیندار صوفیانہ طبیعت میں پیدا ہوجاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس منتظم دینیات کو ترک کرکے تصوف نے عیسائیت کے عملی پہلو کی طرف توجہ کی، تبلیغ کا کام شروع کردیا اور عبادت و ریاضت پر کتابیں تصنیف کیں۔ گو صاحب فتوی کلیسا کی خدمت میں خلوص اور سرگرمی کا ایسا ہی دعویدار ہے، جیسے رابرٹ میلونی مگر والٹر (Walter of St. victor) جس نے ۱۱۸۰ء میں انتقال کیا لامبارڈ اور اسکے شاگرد پیرے (Pierrie) اور گلبرٹ (Gilbert) اور ابیلارڈ کو فرانس کی چار بھول بھلیاں، خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر ایک شخص کو احتیاط برتنی چاہیئے کہ کہیں ان میں گم نہ ہوجائے۔ مگر اس مخالفت سے کفر میں اسلئے اور بھی اضافہ ہوا۔ نہ صرف ارادۂ الٰہی کے نتائج اور قدرت کے نتائج میں تمیز قائم ہوجاتی ہے، بلکہ فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت میں بھی فرق پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ خیال غلبہ حاصل کرتا جاتا ہے، کہ ہوسکتا ہے کہ ایک بات فلسفے میں درست ہو مگر مذہب میں غلط یا اسکے برعکس۔ ایک دھندلا سا شک پیدا ہوجاتا ہے، کہ کلیسا خطا پذیر ہے اور ایمان و علم مذہب و فلسفہ میں افتراق ناممکن نہیں۔

عربوں کے فلسفۂ وحدت الوجودی کے زیر اثر بہت سے تنقیدی اہل فکر نے بڑی جرأت سے خدا کے موجود فی الاشیاء ہونے کے فلسفے کی حمایت کی۔ انھوں نے تثلیث کے اقانیم ثلاثہ کو ہستی باری تعالےٰ کے تین متوالی ظہورات

یا خدا کے انسانی تصور کے ارتقا کی تین مختلف منازل قرار دیا۔ (۱) باپ، عہدِ عتیق کا خدا ہے، جو آسمان میں رہتا ہے، (۲) بیٹا، عہدِ جدید کا خدا ہے، جس نے خدا اور انسان میں قرب پیدا کر دیا ہے، روح القدس عہد مستقبل کا خدا اور وہ سچا خدا ہے، جسکی ہستی عالمگیر اور ہر جا موجود ہے۔ خدا ہی ہر شے ہے اور تمام چیزوں میں ہر بات کو وہی پیدا کرتا ہے، وہ صرف عشائے ربّانی میں نہیں بلکہ روزانہ کی روٹی میں بھی ہے، اس کی روح جیسے انبیا و مبلغین اور کلیسائی آبا میں ظاہر ہوئی ایسے ہی مشاہیر یونان میں بھی ظہور پذیر ہوئی۔ بہشت نیک ضمیر کے باہر کہیں نہیں اور جہنم صرف گناہ کی پشیمانی اور شرمساری کا نام ہے اولیا کی پرستش بت پرستی ہے۔

یہ مسائل، جن کی تعلیم سائمن (Simon of Tourney) ایمالرک (Amalric of Bena) اور داؤد (David of Dinant) نے نہایت قابلیت سے دی، پادریوں اور عوام میں بہت جلد پھیل گئے۔ سنہ ۱۲۰۰ء کے قریب انھیں مسائل نے روایت مذہبی کی قوت و برتری کی نہایت خطرناک مگر پوشیدہ طریقے سے مخالفت کی۔ کلیسا کو اپنی وحدت اور جمعیت میں رخنہ پڑ جانے کا خوف پیدا ہوا، تو اس نے بہت سے منکرین کو زندہ جلا دیا اور ارسطو کی طبعیات کو ممنوع قرار دیا، کیونکہ داؤد پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس نے اپنے کافرانہ مسائل یہیں سے حاصل کئے ہیں۔

دوسرا دور

مشائی مدرسیت کا زمانہ

(۱) نیم موجودیتی مشائیت

۳۷۔ ارسطو کے فلسفے کا روز افزوں اثر

کیتھولک مذہب کے نظام اور افلاطونی موجودیت میں جو رشتہ ہے اس کا ذکر ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں۔ افلاطون کی مجوزہ مملکت اور کلیسا میں کلّی کو جزئی پر فوقیت حاصل ہے، کل اپنے اجزا سے پہلے ہے، ان پر حاوی ہے اور ان کو اپنے اندر جذب کیے ہوئے ہے، سچی حقیقت صرف تصور کی ہے، اسکی قوت تمام انفرادی ہستیوں سے بالاتر ہے۔ ہر عہد کا فلسفہ اس عہد کے خیالات اور احساسات کا آئینہ ہوتا ہے۔ کیتھولک مذہب کا عہد شجاعت وجوش ایمان کا زمانہ ہے، جس میں صلیبی جنگیں لڑی گئیں اور گوتھک Gothie, گرجے بنائے گئے۔ ایسے زمانے کا فلسفہ لازمی طور پر تصوریت پسند افلاطونی اور آگسٹینی ہونا چاہیے۔ سکوٹس اریجنیا اور سینٹ آنسلم اس دور کے اکابر تھے، مگر ان کی تصانیف میں بھی، اور ان سے زیادہ ان کے اتباع کی تصانیف میں، فلسفے اور دینیات کی ظاہری موافقت کی تہ میں اختلافات اور تناقضات دکھائی دیتے ہیں۔ اریجنیا کا تخیل وحدیت میں جا ختم ہوتا ہے، ولیم شامپو فلسفۂ عینیت پر جا پہنچتا ہے، ابیلارڈ جبر کا قائل ہے، ایلنس گلبرٹ اور ایمالرک وحدت الوجود پر جا ٹھہرتے ہیں۔ اس عہد کے مدرسیین (اگر ان کا اعتبار کیا جائے) اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ عقل اور اعتقاد میں موافقت ہے اور ان کے فلسفے کا مقصد صرف یہی ہے کہ اس موافقت کو ثابت اور اعتقاد کی صداقت کو ظاہر کیا جائے، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ سنہ ۱۲۰۰ء سے یہ خیال رفتہ رفتہ ڈگمگاتا گیا۔ جب مدرسیت نے فلسفیانہ صداقت

اور مذہبی صداقت میں تمیز قائم کی، تو اس نے ایسی چیز کو جسکے متحد کرنے کا اسے دعویٰ تھا مختلف عناصر میں تقسیم کر دیا۔ یہی بات اسکے حق میں موت کا فتوے ثابت ہوئی۔ مدرسیت ابھی اوج کمال کو نہیں پہنچی تھی کہ اس میں زوال اور انحطاط کے آثار نمایاں ہونے لگے۔ اسکو زندہ رکھنے کے لیے کوئی زبردست ہیجان درکار تھا، ضرورت تھی کہ باہر سے نئی زندگی اور قوت اسکی رگوں میں دوڑائی جائے۔ یہ حیات نو اسکو ارسطو سے حاصل ہوئی۔

تیرھویں صدی کے آغاز تک عیسائی یورپ کو ارسطو کی تصانیف سے کچھ واقفیت حاصل نہیں تھی، صرف اسکی کتاب علم آلی (منطق) کے ایک حصے کا لاطینی ترجمہ موجود تھا، جو بتھیس (Boethius) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس زمانے سے حالات میں جلدی جلدی تبدیلی ہونا شروع ہوئی سنہ ۱۲۵۰ء کے قریب رابرٹ اسقف لنکن (Robert Bishop of Lincoln) نے ارسطو کی اخلاقیات کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا۔ البرٹ بولسطاط (Albert of Bollstadt) اور سینٹ ٹامس نے (St. Thomas of Aquin) جو ڈومنکن (Dominican) فرقے میں سے تھے، ارسطو کے فلسفے پر بیش قیمت شرحیں لکھیں اور اسکی تصانیف کے ترجمہ کرنے میں لوگوں کی ہمت افزائی کی۔ لیکن عیسوی ازمنۂ متوسطہ ارسطو کی طبعیات اور الٰہیات کے لیے عربوں کا رہین منت ہے۔ گیارھویں و بارھویں صدی میں بوعلی سینا نے ایران میں اور ابن رشد نے اندلس میں ارسطو پر شرحیں لکھیں، تعلیم اور تصانیف دونوں سے فلسفۂ مشائیت میں دلچسپی پیدا کی۔ روجر ثانی شاہ سسلی اور شہنشاہ فریڈرک ثانی دو علم دوست بادشاہوں نے بہت سے عربی علما اپنے گرد جمع کر لیے اور ان کے زیر ہدایت ارسطو کے فلسفے اور اسکی شرحوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کرایا۔ یہ ترجمے بولون پیرس اور اکسفورڈ کی یونیورسٹیوں میں پیش کیے گئے۔ اس طریقے سے ہزاروں طلبا اس جلیل القدر یونانی کے خیالات سے آشنا ہو گئے، اس سے بیشتر ارسطو کا مطالعہ محض بحیثیت ایک منطقی کے کیا گیا تھا اور وہ بھی نہایت سطحی طریقے سے، مگر اسکے بعد اخلاقیات، طبعیات و الٰہیات کے

ماہر کی حیثیت سے اس پر نظر ڈالی گئی۔

ارسطو کے نظام فلسفہ میں جدت اور بدعت پائی جاتی تھی، اس لیے قدامت پرست کلیسا کو اس کا مقابلہ کرنا پڑا۔ کیونکہ کیا اسکا مصنف عیسائی نقطۂ نظر سے کافر اور ایک (جھوٹے نبی) پیروؤں کا محبوب نہ تھا؟ گویا اس لحاظ سے وہ تمام مخالف عیسائیت میلانات کا مجسمہ تھا۔ کیا وہ ایک حد تک داؤد ڈنانٹ (David of Dinant) اور اسکے ساتھیوں کے کفر کا ماخذ نہ تھا؟ کلیسا نے ۱۲۰۹ء میں اسکی طبیعیات کو اور ۱۲۱۵ء میں اسکی الٰہیات کو ملعون و ممنوع قرار دیا، مگر اپنی غلط روی سے جلد آگاہ ہوگیا، اور ۱۲۵۰ء سے کلیسا نے ارسطو کے فلسفے پر عام لکچروں کی اجازت دے دی اور اس سے پچاس برس بعد ارسطو کلیسا کا مستند فلسفی ہوگیا، جسکی تردید کرنا کفر کا مرتکب ہونا تھا۔ یہ ردعمل بالکل قدرتی تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو ایک غیر عیسائی حکیم تھا اور اس لحاظ سے اسکو دین عیسوی کا حریف شمار کرنا چاہیے، مگر باوجود اسکے اسکا مذہب اگر کلام الٰہی کے موافق ہو، تو اس سے مسیح کی شان اور دوبالا ہوجاتی ہے۔ ارسطو ایک ایسے خدا کا قائل تھا جو کائنات سے علیحدہ ہے، صرف یہی ایک بات کلیسا کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے کافی تھی، کیونکہ اسمیں وحدتِ وجود کے کفر کا خطرہ لگا ہوا تھا، جسکا امام افلاطون تھا۔

مزید برآں ارسطو کا فلسفہ کلیسا کے سامنے ایک ایسا نظام پیش کرتا تھا جو تھوڑی سی تجدید کے بعد کلیسا کے اغراض کا بڑا مویّد بنجاتا تھا۔ زمانہ فطرت کے تصور سے آشنا ہوچکا تھا۔ لوگ فطرت اور اسکے طریقے کو خدا اور اسکے ارادے کا مخالف گردانتے تھے۔ فکر عیسوی کو اپنے ارتقا کے دوران میں لازمی طور پر سائنس کے اس اساسی تصور پر واپس آنا پڑا، اسکو روکنا کلیسا کے قبضۂ قدرت سے ایسا ہی باہر تھا جیسا کہ اس کے لیے یورپ کی مملکتوں کی ساخت کو روکنا۔ کلیسا ان مملکتوں کو تباہ نہیں کرسکتا تھا، اس لیے وہ ان کو اپنے ماتحت لے آیا۔ اسی طرح اس نے دیکھا کہ وہ فطرت کا تصور لوگوں کے دلوں سے نہیں مٹا سکتا، اس لیے وہ اس تصور کو اپنی خدمت میں کھینچ لایا۔

ارسطو کی الٰہیات اس مطلب کے لئے نہایت موزوں تھی۔ ارسطو فطرت کو ایک تدریجی نظام سمجھتا ہے اور ایسی تعبیر خیال کرتا ہے، جسکی بنیاد بھی خدا ہے اور جسکی بلند ترین چوٹی بھی۔ کیتھولک کلیسا نے حسب معمول نہایت ہشیاری اور معاملہ فہمی سے ارسطو کے فلسفے کو تسلیم کرلیا اور اس سے اپنی مطلب براری کی لیکن فلسفۂ مشائیت سے اتحاد قائم کرنے کا زیادہ فائدہ یہ ہوا کہ ارسطو کے فلسفے کو عقل انسانی کا نہایت مستند مظہر قرار دینے سے آزادی فکر سلب ہوگئی۔ کلیسا نے مشائیت کو اپنی مرضی کے مطابق مدرسی فلسفے میں ڈھالنے کا ایک ذریعہ بنالیا، فلسفۂ افلاطون کے دورِ دورہ میں فکر کو مقابلۃً آزادی حاصل تھی، اسکا کام صرف یہی تھا کہ اعتقاد اور عقل فطری میں مطابقت ثابت کرے، ہم نے دیکھا کہ اس کام کی انجام دہی میں اسکا رویہ نہایت عاقلانہ تھا۔ اب سوال یہ نہ تھا کہ اعتقاد اور عقل فطری کی مطابقت کا ثبوت دیا جائے، بلکہ اعتقاد کو ارسطو کی تصانیف سے حرف بحرف مطابق ثابت کیا جائے اس مطابقت کے ثبوت سے ارسطو اعلےٰ ترین سند قرار دیا گیا اور اسکا نظام ایک فلسفی کی پختہ اعتقادی کا سرکاری معیار گردانا گیا۔ ارسطو اب بھی عقل کا نمائندہ شمار ہوتا تھا لیکن عقل اب ایک معین ضابطے میں منضبط ہوگئی تھی، اگر اسکو آزاد چھوڑا جائے تو عقل ایک تغیر پذیر چیز ہے اور اعتقاد سے اسکی موافقت ضروری امر نہیں۔ سینٹ آنسلم جسکو تطابق سمجھتا تھا ابیلارڈ، گلبرٹ، ایمارک اور داؤد اسے تناقض خیال کرتے تھے۔ نفس انسانی متحرک اور انقلاب پسند ہے، بخلاف کسی خاص کتاب سے عقل کو وابستہ کردینا قدامت پرستی اور استبداد ہے۔ ارسطو کے فلسفے کو اختیار کرکے کلیسا نے اس جلیل القدر صاحب فکر کو نفس انسانی کے غلام بنانے کا ذریعہ بنالیا۔

یہ صحیح ہے کہ مشائیت کے اتحاد سے جو فوائد مترتب ہوئے ان کے ساتھ ساتھ کچھ نقصانات بھی پیدا ہوئے، جنھوں نے بالآخر ایک زبردست خطرے کی صورت اختیار کرلی۔ اول تو یہ کہ اعتقاد کی صداقت ارسطو کے فلسفے کی موافقت سے ثابت کی جاتی تھی، اس وجہ سے ارسطو اور اسکا فلسفہ کلیسا سے

زیادہ مستند ہوگیا دوسرے یہ کہ ارسطو کے اثر نے مدرسیت میں ایک نیا عنصر داخل کر دیا، جو کلیسا کی روحانی اقتدار کامل کے موافق نہ تھا، یعنی تحلیل کی خواہش اور سائنس کا مذاق۔

۴۸ - تیرھویں صدی کے مشّائین

کلیسا سے مشائیت قبول کروانے والے چند مشہور اہل فکر تھے، جو انسلم اور ایبلارڈ کی طرح، گو مجتہدانہ طبیعت کے نہ تھے، تاہم علمی مواد کی افراط کی وجہ سے اپنے پیشرووں سے زیادہ عالم تھے، اس زمرہ میں سرفہرست ایک انگریز اسکندر ہیلیز (Alexander of Hales) کا نام ہے جو پیرس میں دینیات کا معلم تھا۔ اس نے پطرس لومبارڈ کے فتوے اور ارسطو کی کتاب الحیات (De anima) پر شرحیں لکھیں، جن کی بدولت اسکو علّامہ (ڈاکٹر) کا خطاب حاصل ہوا۔

ولیم (William of Auvergne) اسقف پیرس نے جس کی علمیت اسکندر سے کم نہ تھی ارسطو کے خیالات سے مستفیض ہوکر رسالوں کا ایک سلسلہ لکھا اور ایک ضخیم تصنیف کائنات (De Universe) شائع کی، جو ایک قسم کی الٰہیات ہے۔ اس کے حیرت انگیز تبحّر سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا مصنف عربوں کی ارسطو پر لکھی ہوئی شرحوں سے بخوبی واقف تھا، مگر اسکا مشّائی میلان اسکو قدم عالم کے انکار سے نہ روک سکا اور نہ ہی تکوین و ربوبیت الٰہی اور ابقائے روح پر یقین رکھنے میں مانع ہوا۔

ڈومینیکن ونسنٹ (Dominican vincent of Beurais) سینٹ لوئی (St. Louis) کے بیٹوں کا معلم تھا، اس نے اپنی کتاب چہارگانہ تخیل (Speculam Quadruplex) میں مشّائی فلسفہ اور علم کے بیش بہا جواہر جمع کردئے، اسکو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے، فطرت، مسائل، اعتقاد، اخلاق اور تاریخ۔ وہ ارسطو کی قریباً تمام تصانیف کا حوالہ دیتا ہے۔ کلیات کے معاملہ میں، وہ کھلے طور پر ارسطو کا پیرو ہے۔ (یہ مسئلہ ابھی تک مدرسین میں حرکۃ الآرا تھا) ایبلارڈ کا ہمزبان ہوکر کہتا ہے کہ کلیات اشیاء کے اندر ہیں کلیات حقیقی ہیں

اور جزئیات سے بھی زیادہ حقیقی ہیں، مگر ان کی ہستی جزئیات سے علیحدہ اور ان سے آزاد نہیں۔ ایبلارڈ کے فلسفے کی طرح ونسنٹ کی الٰہیات میں کلیات اور جزئیات تجریدی اور میکانکی طریقہ سے نہیں ملائی گئیں، بلکہ ان کو اصول تفرید (Individuation) کے ذریعے متحد کیا گیا ہے۔ ارسطو کے خیالات کو ظاہر کرنے کے لئے اس مدرسی نے نئی اصطلاحیں وضع کیں۔ فلسفیانہ زبان کو ترقی ہوئی اور یہ زیادہ وسیع بن گئی، گو اس سے سسروی لاطینی کو نقصان پہنچا، جسکو بعد میں نشأۃ جدیدہ نے مدرسیت کی بے اعتنائی سے نجات دلا کر فروغ دینا شروع کیا۔

گو ونسنٹ کلیات کو حقائق موجودہ خیال کرنے کے لحاظ سے موجودیتی ہے، مگر منطقی کلیات اور الٰہیاتی کلیات میں فرق پیدا کر کے اس نے اسمیت کی طرف ایک نہایت اہم قدم اٹھایا، یعنی ایک تو مثال یا تصور نوعی ہے، جو حقیقی طور پر کسی نوع کے افراد میں پائی جاتی ہے اور ایک وہ عام تصور ہے، جو اس مثال کے مطابق ذہن میں پایا جاتا ہے اور جو محض تجرید فکر کا نتیجہ ہے۔ یہ تمیز و تفریق موجودیت سے اسمیت کی طرف ایک انحراف ہے، کیونکہ شامپو اور انسلم کی خالص موجودیت میں نوعی مثال اور اسکا تصور عام مطلقاً واحد خیال کئے جاتے تھے۔ تاہم یہ خالص اسمیت نہیں، کیونکہ اسمیت الٰہیاتی کلیات کو ایک خارجی حقیقت سمجھنے کے بالکل مخالف ہے۔

ایک اور ڈومینیکن البرٹ نے (Albert of Bollstadt) جسکا پہلے ذکر آچکا ہے، ارسطو کی اکثر تصانیف پر شرحیں لکھیں ہیں اور مشائیت کے پھیلانے میں ان تھک کوشش سے کام لیا۔ اسکی تصانیف سے علوم طبیعیہ کا بے حد مذاق ظاہر ہوتا ہے، اس لحاظ سے وہ روجر بیکن (Rager Bacon) ریمنڈس للس (Raymundus Lullus) اور سائنٹفک نشأۃ جدیدہ کا پیشرو معلوم ہوتا ہے، دیکھو مشائیت سے دوستی کلیسا کے لئے کس قدر خطرناک ثابت ہوئی۔

فرانسیکن جان (Franciscan John of Fidauza) جو سینٹ بوناونٹورا (St. Bonaventura) کے نام سے مشہور ہے، یہ البرٹ جیسا عالم اور فطرت کا شائق نہیں، مگر تخیل میں اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ وہ ارسطو اور افلاطون

دونوں کا مداح ہے، وہ فلسفۂ عقلی اور تصوف، مراقبہ، زہد اور علم دونوں کا قائل ہے، اسکی شخصیت میں یہ دونوں عنصر، جو ایک دوسرے سے متغائر ہو رہے تھے یکجا ہو گئے ہیں۔ کلیسا نے اسکی خدمات کے اعتراف میں اسکو سینٹ بنا دیا اور مدرسے نے اسکو علاّمۂ نبیل (Doctor Seraphicus) کا لقب عطا کیا۔

مشائی علماء کا یہ شاندار سلسلہ آخر میں دو بڑے عظیم الشان حریفوں پر ختم ہوتا ہے، جنھوں نے مشائیت اور کلیسا کی مصالحت کے کام کو اتمام بخشا۔ سینٹ ٹامس اکون (Dominican St. Thomas of Aoquin) اور فرانسسکن ڈونس سکوٹس (Franciscan Duns Scotus)

۳۹۔ سینٹ ٹامس اکون

ٹامس اکون نیپلز کی سلطنت میں ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس نے مطالعۂ کتاب کی مامون لذتوں کو جاگیردار رئیس کی مخدوش زندگی پر ترجیح دی اور باوجود باپ کے روکنے کے سینٹ ڈومینک کے سلسلے میں داخل ہو گیا۔ وہ اطالیہ سے پیرس کو روانہ ہونے کو تھا کہ اس کے بھائیوں نے اسکو اٹھا کر اپنے آبائی قلعے میں پیدا کر دیا، جہاں سے وہ دو سال بعد فرار ہو گیا۔ اس نے کولون (Cologue) میں سکونت اختیار کی، وہ البرٹ اعظم کا ایک پرجوش چیلا بن گیا اور نہایت گہری نظر سے ارسطو کے فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا اور بعد میں اس کی تمامتر کوششوں کا نصب العین یہی رہا کہ عیسائی مغربی دنیا کو ارسطو کے فلسفے سے جس طرح کہ وہ اصل یونانی کتابوں میں پایا جاتا ہے آشنا کر دے خصوصاً طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات سے، جن کے صرف عربی سے کئے ہوئے لاطینی ترجمے لوگوں کو معلوم تھے۔ وہ بعد میں اطالیہ واپس آ گیا، جہاں اس نے ۱۲۷۴ء میں وفات پائی جب کہ اسکی عمر پورے پچاس سال کی بھی نہیں تھی۔

ارسطو کی الٰہیات پر اس نے کتابوں کا ایک سلسلہ لکھا جس کے لئے اسکا فلسفہ رہین منت ہے۔ اسکی کتاب (Summa theologiae) جس نے رفتہ رفتہ پطرس لامبارڈ کے فتاوے کو ماند کر دیا کلیسا کے اعتقاد کی تعلیم عقائد کا اساس ہے۔

سینٹ ٹومس کے فلسفے کا مقصد سوا اسکے کچھ نہیں کہ ارسطو کے اصولوں کا نہایت صحیح مثنیٰ دنیا کے سامنے پیش کرے، اس لئے ہم کو اسکے مضامین سے اتنی دلچسپی نہیں جتنی ان کے نو لاطینی اسلوب بیان سے۔ ہماری موجودہ فلسفیانہ زبان ایک حد تک سینٹ ٹومس ہی کے فلسفے سے بنی ہے۔

اصلی فلسفے یا فلسفۂ اولیٰ کا موضوع وجود بہ حیثیت وجود ہے۔ موجودات دو قسم کے ہیں ایک خارجی، حقیقی یا اصلی اور دوسرے وہ جن کی ہستی سلبی اور محض تجرید کا نتیجہ ہے مثلاً افلاس، نابینائی یا اور کوئی نقص وسلب۔ افلاس نابینائی اور سلب وغیرہ کا بھی وجود یا ہستی ہے مگر اصلی و حقیقی نہیں۔ ذوات جواہر یا صحیح معنوں میں موجودات کی پھر دو قسمیں ہیں، بسیط یا مجرد جواہر اور صورت و مادہ سے مرکب جواہر۔ خالص صورت یا ذات بسیط صرف ایک ہی ہے یعنی خدا۔ باقی سب چیزیں صورت و مادہ سے مرکب ہیں۔

مادہ اور صورت دونوں وجود ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ صورت کا وجود بالفعل ہے اور مادے کا بالقوے۔ عام معنوں میں یوں سمجھو کہ مادہ ہر وہ شے ہے جو ہو سکتی ہے یا جس کے وجود کا امکان ہے۔ شے ممکن کے جوہر یا عرض ہونے کے لحاظ سے الٰہیات کی رو سے وجود بالقوے اور عرض بالقوے میں فرق ہے، وجود بالقوے کی مثال یہ ہے کہ تخم انسانی یا تو ئی انسان اور عرض بالقوے کی مثال انسان کا بالقوے عاقل ہونا ہے۔ صورت اشیاء کو وجود بخشتی ہے۔ اگر کوئی شے جوہر ہے تو اسکو جوہری صورت کی ضرورت ہے اور اگر عرض ہے تو عرضی صورت کی۔ مادہ اور صورت یعنی وجود بالقوے اور بالفعل کا اتحاد پیدائش کا باعث ہوتا ہے، پھر پیدائش یا جوہری ہوتی ہے یا عرضی۔ تمام صورتیں بجز خدا کے مادے سے متحد ہوکر انفرادی حالت اختیار کر لیتی ہیں اور اجناس، انواع و افراد بناتی ہیں۔

صرف صورۃ الصُور ہی غیر مادی ہے اس میں نہ پیدائش ہے، نہ انحطاط۔ کوئی صورت جتنی ناقص ہوتی ہے اتنے ہی زیادہ افراد میں ظہور پذیر ہونا چاہتی ہے اور جتنی زیادہ کامل ہوتی ہے اتنے ہی کم افراد میں ظاہر ہوتی ہے۔ صورۃ الصُور کوئی نوع

نہیں ہے، جو مختلف افراد پر مشتمل ہو بلکہ وجود واحد ہے، جسکے اندر شخصیت کے تمام اختلافات برابر وحدتِ ذات میں فنا ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ صرف خدا ہی خالص صورت ہے، جس میں مادے کا ملاپ نہیں اور جو لازماً نقص سے بھی بری ہے (کیونکہ مادہ وہ ہے جو ابھی موجود نہیں یا عدم وجود ہے) لہٰذا صرف خدا ہی اشیاء کا کامل اور مکمل علم ہے۔ وہ صداقتِ مطلقہ رکھتا ہے، کیونکہ وہ خود صداقتِ مطلقہ ہے، صداقت فکر اور مفکور کی موافقت کا نام ہے۔ انسان کے افکار و مفکورات میں کم و بیش موافقت ہوتی ہے، مگر وہ بالکل ایک نہیں ہوتے۔ خدا کے تصورات نہ صرف اشیاء کے صحیح مثنیٰ ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود اشیاء ہوتے ہیں۔ اشیاء پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر انسان ان کے متعلق سوچتا ہے، مگر خدا میں فکر اشیاء پر مقدم ہے اور اشیاء اسی لئے وجود میں آتی ہیں کہ وہ خدا کے فکر میں ہیں اور بالکل اسکے فکر کے مطابق ہوتی ہیں۔ لہٰذا خدا کی ذات میں فکر اور وجود میں کچھ فرق نہیں اور چونکہ علم اور معلوم کی وحدت کا نام ہی صداقت ہے اس لئے خدا خود صداقت ہے۔ خود اس امر سے کہ وہ عین صداقت ہے خدا کا وجود لازم آتا ہے، کیونکہ صداقت کے وجود کا انکار ناممکن ہے۔ جو لوگ اسکا انکار کرتے ہیں وہ کسی وجہ (صداقت۔م) سے انکار کرتے ہیں، اس طرح سے خود ان کے انکار ہی میں صداقت کا اقرار مضمر ہے۔

فلسفے کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا کام خدا کی ہستی کا ثبوت دینا ہے، لیکن فلسفہ یہ کام سرانجام نہ دے سکتا اور نہ ہی اسکو خدا کا تصور حاصل ہوتا، اگر خالق مسیح کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر نہ کرتا۔ خدا کے لئے یہ ضروری تھا کہ وہ شروع ہی میں اپنے آپ کو انسان پر ظاہر کردے تاکہ انسان اپنی کوششوں کو ایک صحیح غایت کی طرف پھیر سکے۔ کوئی فلسفہ درست اور جائز نہیں جب تک وہ الہام کو اپنا نقطۂ آغاز نہ بنائے اور آخر میں اسی کی طرف رجعت نہ کرے۔ فلسفہ اسی حالت میں درست ہے جب وہ مذہب کا تابع ہو اور چونکہ دینائے حکمت میں ارسطو مسیحؑ کا پیشرو ہے اس لئے فلسفے کے لئے ارسطو کی متابعت بھی لازمی ہے۔ کلیسائے الٰہی دنیا کی تمام اشیاء کی منزلِ مقصود ہے۔

فطرت ایک تدریجی سلسلہ ہے، جس میں ہر منزل اپنے سے نیچے کی منزل کے لئے صورت ہے اور اپنے سے اوپر کی منزل کے لئے مادہ۔ اجسام کا یہ تدریجی سلسلہ انسان کی حیاتِ فطری تک پہنچ کر مکمل ہو جاتا ہے۔ پھر یہی زندگی ایک حد تک اسکی اعلےٰ روحانی زندگی کی بنیاد ہو جاتی ہے۔ یہ روحانی زندگی کلیسہ کے سایہ میں نشو ونما پاتی ہے اور اسکے کلمۂ اصطباغ سے غذائے روحانی حاصل کرتی ہے، جیسے حیاتِ فطری اس زمین کے پیدا کردہ نان و نمک سے۔ عالم فطرت و عالم فضل، انسان فطری و عیسائی، فلسفہ و دینیات مادہ و اصطباغ، مملکت و کلیسا اور شہنشاہ و پاپا کی آپس میں نسبت ذرائع و غایت کی نسبت، یا تجویز و عمل یا قوت و فعلیت کی۔

کائنات جو عالمِ فطرت اور عالمِ فضل پر مشتمل ہے بہترین ممکن دنیا ہے۔ خدا نے اپنی لامحدود حکمت سے بہترین دنیا بنائی، اگر اس سے کم کامل دنیا بناتا تو اسکی حکمت پر حرف آتا۔ یہ کہنا کہ خدا نے کمال کا تصور رکھنے کے باوجود ناقص دنیا بنائی اسکے علم اور ارادے میں مخالفت کو فرض کرنا اور اس بات کو ماننا ہے کہ اشیاء کے مبدءِ تصوری اور مبدءِ حقیقی ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یہ خیال فکر اور ایمان دونوں کے متناقض ہے۔ ارادۂ الٰہی بے تعلقی کا ارادہ نہیں ہے، نہ اختیارِ الٰہی بحث و اتفاق کا مرادف ہے، بلکہ وجوب و ضرورت کا ہم معنی ہے۔

ظاہری تناقض کے باوجود ارادۂ انسانی کے متعلق بھی یہی بات درست ہے۔ جس طرح تعقل کی ایک اصل ہے (عقل) جسکو ترک کرنے سے تعقل باقی نہیں رہ سکتا، اسی طرح ارادے کی ایک اصل ہے جس سے انحراف ارادے کا اپنی آزادی (خیر) سے ہاتھ دھو بیٹھنا ہے۔ ارادے کا میلان لازمی طور پر خیر کی طرف ہے، لیکن لذّاتِ حسیّہ کا میلان بدی کی طرف ہے اور وہ ارادے کی کوششوں کو بیکار کر دیتی ہیں، اسی سے گناہ پیدا ہوتا ہے جسکا منبع آزادئ اختیار نہیں، بلکہ لذّاتِ حسیّہ ہیں۔ تقدیرِ اخلاقی کا وجود ہے لیکن یہ آرزوئے بے سبب کا نتیجہ نہیں، کیونکہ ارادۂ الٰہی خود عقل کے ماتحت ہے۔ جبر کا اطلاق جب خدا کی ذات پر ہو تو اس میں وہ قابلِ اعتراض بات باقی نہیں رہتی جو سینٹ آگسٹائن کی

دینیات میں پائی جاتی ہے
سینٹ ٹومس کا فلسفہ کیتھولک الہیات کا کمال ارتقا بھی ہے اور اسکے زوال کا آغاز بھی۔ سینٹ ٹومس سے پہلے مدرسی فلسفے میں زوال کے آثار نمایاں ہو گئے تھے، مگر اس میں آکر وہ ایسا چمکا کہ بڑے بڑے نام اس کے آگے ماند پڑ گئے۔ کلیسا اور اس کے اغراض سے اسکی عقیدت، اسکی فلسفیانہ قابلیت، جسکو اس نے کیتھولک مذہب کی خدمت میں صرف کیا، اسکا یقین کامل، کہ اعتقاد دینی اور فلسفیانہ صداقت (جیسے کہ ارسطو کے فلسفے میں پائی جاتی ہے) میں کامل موافقت ہے، ان سب باتوں نے اسکو سینٹ آگسٹائن اور سینٹ آنسلم کے بعد علمائے کلیسا کا ایک نہایت سچا نمونہ بنا دیا، لیکن اس کے ایمان میں، باوجود جوش کے، غیر متزلزل یقین کی قوت نہیں پائی جاتی، اسکا ایمان ایک زبردست اور مضبوط ارادے کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، جو فکر زائیدہ ہزاروں مشکلات سے پیہم برسرپیکار ہے۔ سینٹ ٹومس کے بعد سے عقل اور کیتھولک اعتقاد، سرکاری دینیات اور فلسفہ ایک دوسرے سے متمائز ہو گئے ہیں اور کم و بیش واضح طور پر اپنے اپنے اصول و اغراض کو سمجھنے لگے ہیں۔ الہیات ایک عرصہ تک دینیات کے ماتحت ہو کر چلتی رہی، مگر باوجود اس ماتحتی کے اس نے اپنا وجود اور اپنا حلقۂ عمل علحدہ کر لیا۔

اصلی فلسفۂ خاص کو سرکاری منظوری کہنا چاہئے کہ پیرس کے چار شعبوں کی تنظیم سے حاصل ہوا اور یہ بات سینٹ ٹومس کی حیات ہی میں واقع ہوئی۔ یہ زمانہ مدرسیت کے زوال کا زمانہ ہے، خود اہل دینیات جنکا سردار ڈونس سکوٹس تھا مقدور بھر اسکے زوال میں مہلت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۴۰۔ ڈونس سکوٹس (Duns Scotus)

جان ڈونس سکوٹس ڈنسٹن (Dunston) کا رہنے والا اور سینٹ فرانسس کے سلسلے کا ایک راہب آکسفورڈ اور پیرس میں فلسفہ اور دینیات کا معلم تھا اور نہایت سرگرم مدرسی تھا۔ گو چونتیس برس کی عمر میں اس نے

وفات پائی مگر اپنی تصانیف کی بارہ جلدیں چھوڑ گیا، ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ کیسے دینیات سے علیحدہ ایک علم شمار ہونے لگا تھا، ڈونس سکوٹس کے زمانے، یعنی تیرھویں صدی کے اختتام کے قریب فلسفہ دینیات کے پہلو بہ پہلو ایک آزاد علم بن گیا، بلکہ مخالفت کی جرأت بھی اس میں پیدا ہوگئی چنانچہ ڈونس سکوٹس کہتا تھا کہ فلاسفہ کا اہل دینیات سے اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا انسان کو فوق الفطرت ذرائع سے ایسے علم کے حصول کی ضرورت ہے جس کو اس کی عقل فطرتی ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتی؟ اس عبارت سے نہ صرف دینیات سے آزاد فلسفے کا وجود ظاہر ہوتا ہے بلکہ اس مخالفت کا پتہ چلتا ہے جو اس زمانہ سے حکما اور اہل دینیات میں چلی آتی ہے۔

ڈونس سکوٹس ایک سچے مدرسی کی طرح ان دونوں فریقوں کے بین بین چلتا ہے، اہل دینیات کے ساتھ وہ الہام کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، لیکن وہ اس بات میں فلسفیوں کا ہمزبان ہے کہ سینٹ آگسٹائن کا یہ خیال غلط ہے کہ بغیر فوق الفطرت الہام کے انسان کو خدا کا مطلقاً کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ اہل دینیات سے اس بات میں متفق ہے کہ انجیل اور کلیسا کی تعلیم فلسفیانہ فکر کے لئے نہایت اعلےٰ نمونہ ہے، مگر دوسری جانب وہ اس حد تک فلسفی اور عقلی شخص ہے کہ انجیل اور روایات کلیسائی کو بھی صرف اس لئے مانتا ہے کہ انجیل اور کلیسا کے مسائل عقل کے مطابق ہیں، لہٰذا اسکی نظر میں عقل سب سے اعلےٰ سند ہے اور کلام الٰہی کی سند مشروط اور اضافی ہے۔ اس اصول کو اپنا رہنما قرار دیکر اسی نے ایسی بات کی جو کبھی کسی مدرسی نے نہیں کی تھی۔ وہ کلام مقدس کے قابل یقین ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دلائل کے انتخاب میں اندرونی دلائل کو ترجیح دیتا ہے۔

مدرسی ادبیات سے جتنی زیادہ واقفیت ہو اتنا ہی زیادہ اس بات کا قائل ہونا پڑتا ہے کہ حریت فکر نے تیرھویں صدی سے انیسویں تک کچھ بہت زیادہ ترقی نہیں کی۔ جو مورخ تمام موجودہ انکاری خیالات کو اصلاح عظیم، کے دور کا نتیجہ بتاتے ہیں وہ اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ نویں صدی میں کیتھولک

سکوٹس ایریجنا نے عذاب ابدی کا انکار کیا، بارھویں صدی میں ابیلارڈ نے حکمائے یونان کی تعلیم کو توریت و زبور سے افضل بتایا، تیرھویں صدی میں بہت سے کیتھولک حضرت عیسیٰ کی اعجازی پیدائش کے منکر تھے اور مسیح کی بعثت ثانی کے بھی قائل نہیں تھے اور اسی صدی میں، یعنی اصلاح کلیسا سے دو سو سال پیشتر اور اس زمانے میں جب کہ پاپائی طاقت کمال عروج پر تھی سینٹ ٹومس اور ڈونس سکوٹس الہام اور کلام الٰہی کی صداقت کا منطقی ثبوت دینے پر مجبور ہوئے۔ ان اطاعت مشرب، عقیدت کیش اور مذہب میں پکے علمائے کلیسا میں عیسائیت کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ ایسی حریت فکر پائی جاتی تھی جسکی مثال سترھویں صدی کی پروٹسٹنٹ دینیات میں بہت کم ملتی ہے۔

ٹومس کا فلسفہ وحدت الوجود کی سرحد سے جا ملتا ہے، مگر ڈونس سکوٹس کے فلسفے میں پیلیجیس (Pelagius) کا رنگ پایا جاتا ہے۔ یہ نامور ڈومینیکن انسان کی آزادی کو عظمت خداوندی پر قربان کر دیتا ہے، مگر فرانسسکن عالم کا یہ ایمان ہے کہ وہ فرد اور اسکی آزادی کو بلند و مستحکم کرنے سے خدائے برتر کی کچھ کم خدمت نہیں کرتا، گو اس میں فضل الٰہی کو کسی قدر کم کر دینا پڑے۔

خدا اور کلیسا کی خدمت کے ساتھ ڈونس سکوٹس اپنے سلسلے کی خدمت گزاری بھی اسی وفاشعاری سے کرتا ہے۔ از منۂ متوسط کے بڑے بڑے سلسلے پروٹسٹنٹ مذہب کے دینیاتی فرقوں کے پیشرو ہیں۔ یہ سلسلے اب مسلّمہ رومی مذہب میں جذب ہو گئے ہیں، مگر جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں اسمیں وہ حقیقی فرقے تھے، جو نہ صرف عملی باتوں میں اختلاف رکھتے تھے بلکہ بہت سے عقائد بھی ان میں متنازعہ فیہ تھے، جن کو ہم اب بھی فروعی نہیں سمجھتے۔ ان دو فرقوں کی رقابت مدرسیت میں اکثر نئی روح پھونک دیتی تھی۔ ڈونس سکوٹس اور اس کے پیرووں کی طامسیت (Thomism) کے خلاف جنگ کلیسائی تفوق کے لئے دو زبردست فرقوں کی پیکار تھی۔ سینٹ بوناونٹورا نے فرانسسکن سلسلے میں جو عظمت پیدا کر دی تھی وہ البرٹ اعظم اور ٹومس اکوئن جیسے ڈومینیکن علما کی شہرت سے ماند پڑ گئی۔ ڈونس سکوٹس نے اپنے سلسلے کی لاج رکھنے کے لئے طامسیت کی غلطیوں کی تشہیر اور ان کی تردید شروع کی۔ ٹومس

اپنے سلسلے کے اعتقادی اور اخلاقی اصولوں کا پابند ہوکر ایمان اور فضل کا علم بردار بن گیا ہے۔ ڈونس سکوٹس جسکے اندر خود اپنے فرقے کی روح یعنی زندہ اور عملی دینداری موجود ہے وہ اعمال اور انسانی آزادی پر زور دیتا ہے، اس نے نہایت دقیقہ رسی سے، جو اس کے لقب "علامۂ محقق" (Doctor Subtiles) کے شایان شان تھی، سینٹ ٹومس کے فلسفے پر تنقید شروع کی۔

سینٹ ٹومس کا نظریۂ جبر، جو عقل کو ارادے سے فائق قرار دیتا ہے، کیتھولک فلسفے کا صحیح رنگ رکھتا ہے، ارادے کو ایک مبدءِ مطلق سے مغلوب کرکے وہ فرد کی محبتِ ذات کو حقیر اور اسکے اعتماد نفس کو فنا کر دیتا ہے اور عاجز و ناچیز ہونے کا خیال اس میں پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اس فلسفے کی اگر بنیادوں کو دیکھا جائے تو نہایت کمزور معلوم ہوتی ہیں، ایک طرف تو یہ خود خدا کو وہ ایک اضافی ہستی بنا دیتا ہے جسکا ارادہ اسکی عقل کا غلام ہے، دوسری طرف وہ فرد کو حقیر کر دیتا ہے اور اسکی ہمت شکنی کرکے اس میں یاس و قنوط یا اخلاقی بے تعلقی پیدا کرتا ہے۔ اگر کلیسا یہ فلسفہ اختیار کرلے تو وہ نیکیوں کا حرم اور اولیا کا مولد نہ رہے، لہٰذا عقل کی اوّلیت کے خلاف ارادے کی فوقیت کو قائم کرنا چاہئے، اور جبر کے مقابلے میں ہم کو ارسطو کا صحیح خیال اور سچا فلسفہ یعنی الٰہی و انسانی آزادی کا مسئلہ پیش کرنا چاہئے۔

طامسیہ کے اس خیال کو تسلیم کرنا کہ دنیا ذات الٰہی، عقلِ الٰہی یا ارادۂ الٰہی کا لازمی نتیجہ ہے خدائے حقیقی کو تقدیر یا اشراقیہ کی فطرت فاعلہ سے ملا دینا ہے۔ خدا نے دنیا اپنے اختیاری فعل سے پیدا کی، اسکو پیدا نہ کرنا خدا کے لئے ممکن تھا، اسکا ارادہ اپنے سے کسی بالاتر اصول سے تخلیق عالم کی طرف مائل نہیں ہوا، کیونکہ یہ ارادہ خود ہی افعال الٰہی کا اعلےٰ ترین مبدء ہے۔ دنیا نتیجہ جبر و ضرورت نہیں، بلکہ خدا کے خود مختار ارادہ کا ایک آزادانہ فعل ہے۔ ایبلارڈ کا یہ خیال غلط ہے کہ خدا نے جو کچھ پیدا کیا بس اسی کو پیدا کرسکتا تھا اور جو کچھ پیدا کیا وہ وجوباً پیدا کیا۔ ٹومس کی یہ تعلیم غلط ہے کہ دنیا لازمی طور پر بہترین ممکن دنیا ہے۔ خدا وہ سب کچھ پیدا نہیں کرتا جو پیدا کرسکتا ہے، بلکہ وہ وہی شے خلق کرتا ہے، جس کو خلق کرنا چاہتا ہے۔

لہٰذا اشیاء کی علت اولیٰ یعنی ارادۂ الٰہی لازماً تمام مخلوق روحوں کا اعلےٰ قانون ہے۔ نیکی، عدل اور قانون اخلاق علی الاطلاق درست ہیں، اگرصرف اس لئے کہ ارادۂ الٰہی کا نتیجہ ہیں۔ باقی اگر وہ ارادۂ الٰہی سے علیحدہ بذات خود بھی علی الاطلاق درست ہوتے تو خدا کی قوت ایک ایسے قانون سے محدود ہو جاتی، جو اس سے آزاد ہے، اس حالت میں خدا برترین آزادی اور وہ ہستی نہ رہتا۔ حقیقت میں نیکی صرف اسی لئے اچھی ہے کہ خدا کی یہی مرضی ہے اور وہ یہی چاہتا ہے خدا اپنے کمال استقلال و آزادی کی بنا پر اخلاقی قانون کی جگہ کوئی نیا قانون نافذ کرسکتا تھا جیسے کہ اس نے شریعت موسوی کو منسوخ کر کے قانون عیسوی اسکی جگہ جاری کر دیا۔ خدا یہ کرسکتا تھا کہ ہم کو نیکی کرنے کے بغیر، نیک بنا دیتا اور کسی کو کیا معلوم ہے، شاید اکثر حالات میں وہ ایسا ہی کرتا ہو۔ کائنات کی تخلیق وحکمرانی میں خدا اپنے اختیار کے علاوہ نہ کوئی قانون مانتا ہے، نہ کوئی قاعدہ اور نہ کوئی اصول۔ چونکہ ہم کو ضابطۂ اخلاق کے کسی خاص قانون کی پیروی سے وہ مستثنیٰ کرسکتا ہے، اس لئے کلیسا کو بھی اس قسم کی معافی عطا کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر خدا اور تمام باتوں کی طرح اس معاملے میں بالکل خودمختار نہیں، اگر اسکا ارادہ اسکی عقل برتر کے ماتحت اور مجبور ہے، تو اسکو حق عفو کہاں سے حاصل ہوسکتا ہے۔ خدا کی طرح انسان بھی صاحب اختیار ہے، ہبوط نے اسکو اختیار سے محروم نہیں کر دیا، اسکو صُوری آزادی حاصل ہے، یعنی خواہ وہ ارادہ کرے یا نہ کرے، نیز مادی آزادی بھی حاصل ہے، یعنی چاہے وہ فعل الف اختیار کرے اور چاہے فعل ب (آزادیٔ انتخاب)۔

یہ مسائل سینٹ آگسٹائن کے بالکل مخالف ہونے کے باوجود کلیسا کو ناگوار نہیں ہوسکتے تھے، کیونکہ یہ اس کے فلیجیائی خیالات کا آئینہ تھے، مگر ان میں ایک خطرہ بھی پنہاں تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ کلیسا اس خطرے سے آگاہ تھا، کیونکہ اس نے ڈونس سکوٹس کو تسلیم نہیں کیا۔ انفرادی آزادی کے اس زبردست اثبات سے اس نکتہ رس عالم نے ایک نئے اصول کا اعلان کیا اور ایک ایسی مخالف استناد قوت کو بیدار کر دیا، جو صدی بہ صدی بڑھتی گئی اور آخر کار ضمیر مذہبی کی زنجیر شکنی کا باعث ہوئی، یہی قوت ایمان وضمیر کے معاملات میں روایاتِ کلیسائی کو سندِ اعلےٰ ماننے کے

مخالف ثابت ہوئی۔ کلیات کے مسئلہ پر بھی ڈونس سکوٹس اسمیت اور تجربیت کے بہت قریب ہے، اگو وہ کلیسا کے نظام عقلیت وموجودیت پر قائم رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ درحقیقت اسکی تمام ہمدردی فرد ہی سے وابستہ رہی ہے، وہ قوت ارادی ہی کے اصول کا قائل ہے، عقل سب میں مشترک ہے مگر ارادہ ہر فرد کا اختصاصی وصف ہے، انفرادیت کے سوال میں اسے خاص دلچسپی ہے۔ اس کا ہمعصر ہنری گیتھل (Henry Goethal) ولیم شامپو کی تقلید میں اصول انفرادیت کو محض سلبی خیال کرتا ہے۔ سینٹ ٹومس مادے کو اسکا سبب قرار دیتا تھا، مگر ڈنس سکوٹس نے اسکو ایک ایجابی اصل کہا۔ اسکے نزدیک فرد دو ایجابی اور حقیقی اصول کا مجموعہ ہے ایک کلی یا نوعی اصل جو کسی نوع کے تمام افراد میں مشترک ہوتی ہے۔ دوسری جو انفرادیت یا اختلافِ افراد کی اصل ہے۔ ان میں ایک کی دوسرے سے جدا ہو کر کوئی حقیقت نہیں رہتی، حقیقت ان دونوں اصلوں کے اتحاد یعنی فرد میں پائی جاتی ہے، جو تصوری بھی ہے اور حقیقی بھی۔

انفرادی آزادی اور . . . کے مسائل سے ڈونس سکوٹس نے اپنے شاگرد اوکم (Occam) کی اسمیت کے لئے راستہ صاف کردیا۔ اسکے تکوین عارضی یا اتفاقی کے مسئلے نے سائنس اور کلیسا کی استنادی عقلیت کے مابین اختلاف پیدا کردیا اور تجربیت جدیدہ کے ظہور کا باعث ہوا، کیونکہ اگر قوانین فطرت اور خود قانون اخلاق عارضی ہیں تو تمام سائنس اور اخلاق کی بنیاد محض تجربے پر ہے، الہیات میں ارادے کو عقل سے مقدم رکھنا گویا مشاہدے اور تجربے کے طریقوں کو استدلال قیاسی پر فوقیت دینا ہے۔ ڈونس سکوٹس کے ہاں سائنس اور اعتقاد میں کافی اختلاف پیدا ہوگیا ہے، کیونکہ وہ تصورات حضوری کو رد کردیتا ہے اور بقائے روح و ہستی باریتعالیٰ کے ثبوت کو سائنس کے نقطۂ نظر سے ناممکن سمجھتا ہے۔

(ب) اسمیتی مشائیت

۸۴۔ اسمیت کا ظہور ثانی، ڈیورانڈ، اوکم، بریڈن ڈی ایلی

وینسنٹ بودے۔ ٹومس اکون۔ اور ڈونس سکوٹس کی تصوریت سے اسمیت کچھ زیادہ دور نہیں، ڈونس سکوٹس کی نیم وجودیت روسلنس (Rascellinus) کے مسئلے سے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت شامپو کے۔ ولیم ڈیورانڈ جو پہلے سینٹ ٹومس کا شاگرد تھا اور بعد میں سکوٹس کے مسائل سے اثر پذیر ہوا، اسمیت سے اور بھی قریب ہے۔ اس نے اپنے خیال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ موجود ہونے کے معنی فرد ہونا ہیں۔ آخر میں ولیم اوکم نے، جو جون لاک (John Laoke) کا پیشرو اور ہم وطن ہے، کھلے طور پر موجودیت کو ایک لغو فلسفہ قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ موجودیین کے نزدیک ایک ہی کلی بہت سی اشیاء میں بیک وقت موجود ہوتی ہے، مگر ایک ہی چیز بہت سی اشیاء میں بیک وقت موجود نہیں ہو سکتی، لہذا کلی کوئی حقیقی چیز نہیں بلکہ محض ایک علامت ہے، جو بہت سی مماثل چیزوں کے لئے استعمال ہوتی ہے، یہ محض ایک لفظ یا اسم ہے، باقی حقیقت سوا فرد کے اور کہیں نہیں پائی جاتی۔

ارتیابیت لازمی نتیجہ ہے اسمیت کا، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے (۳۳) سائنس کا مقصد عام، کلی و ضروری تصورات کا حاصل کرنا ہے، مثلاً ہم افلاطون کے رنگ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم الانسان، زید اور عمرو کا مطالعہ محض زید اور عمرو کو سمجھنے کے لئے نہیں کرتا، بلکہ انسان کو جاننے کے لئے، وہ فرد میں انسان کلی و نوعی کی تلاش کرتا ہے، یہی بات تمام علوم کے متعلق صحیح ہے۔ اگر کلی محض ایک لفظ ہے، جسکی خارجی حقیقت کچھ نہیں اور محض فرد ہی حقیقی ہے، تو نہ علم الانسان ممکن ہے نہ اور کوئی علم۔ ہم زید و عمرو کو جان سکتے ہیں اور ان کے متعلق کچھ بتا بھی سکتے ہیں، ہم ہر جزئی پودے اور حیوان کا مطالعہ کر سکتے ہیں، لیکن انسان کلی، درخت کلی یا حیوان کلی کبھی سائنس کے

موضوع نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کا وجود ہی نہیں۔ لہذا اسمیت سائنس کے بارے میں متشکک ہے، اس کا اصول پروٹاگوراس سے ملتا ہے کہ "فرد تمام اشیاء کا معیار ہے"۔

سب سے اعلے سائنس یعنی دینیات بھی ولیم کے ارتیابی انتقادسے نہ بچ سکی۔ وہ اپنے استاد کی تعلیم کو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی ہستی اور اس کی وحدت کا ثبوت ناممکن ہے، اسکے خیال میں الہیاتی اور کائناتی دونوں دلائل مساوی طور پر کمزور ہیں اور علت اولیٰ کے وجود کی ضرورت اسے محض مفروضی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ بلا شبہ عقل نا متناہی سلسلۂ علل کے نظریہ کو بھی کبھی قبول نہ کریگی، کیونکہ پہلے نظریہ کی طرح اس میں بھی غلبیت نہایت قلیل ہے۔ لہذا عقلی یا علمی دینیات ناممکن ہے۔ اگر اوریجن آگسٹائن انسلم اور ٹوما س جیسے اہل فکر کی سائنس ناممکن ہے، تو خود مدرسیت محض لاطائل مفروضات کا انبار ہے۔ علم خدا کا حصہ ہے انسان کے لئے محض ایمان ہے۔

علمائے کلیسا کو ان تخیلات کی لغویت کو جان لینا چاہئے، ان کو چاہئے کہ علمی صداقت کے مطالب بیان کریں اور ایمان کی اشاعت کریں۔ کلیسا کو چاہئے کہ لاحاصل دنیاوی علم کو ترک کردے اور اس آلودہ لباس کو اتار پھینکے، اسکو اپنی اصلاح کرنی چاہئے اور اپنے اندر دوبارہ حواریین کے زمانے کی سادگی پاکیزگی اور تقدس پیدا کرنا چاہئے۔ اگرچہ اوکم نے فلپ (Philip the fair) اور پاپائے روم کے جھگڑے میں بادشاہ کی طرف داری کی اور گو فرانس سے فرار ہو کر اس نے لوئی شاہ بویریا کو اپنی خدمات پیش کیں، جو جانشین مسیح سے برسر پیکار تھا، لیکن وہ کلیسا کا دشمن یا اسکی طرف سے بے تعلق نہ تھا۔ بخلاف اس کے سینٹ فرانسس کے تمام سچے پیرووں کی طرح، اسے اپنی روحانی ماں (کلیسا) سے نہایت گہرا عشق تھا، اسی عشق کی وجہ سے وہ اسے مقدس واعلے اور دنیا کے نقصان دہ اثرات سے محفوظ دیکھنا چاہتا تھا، وہ یورپ کی سلطنتوں کے دنیاوی معاملات میں پاپائے روما کی مداخلت کو پسند نہیں کرتا تھا۔ کلیسا سے عقیدت رکھنے کی وجہ سے وہ پوپ کے دشمنوں کا طرفدار ہو گیا۔

اسمیت صرف ایمان وعلم کے اتحاد ہی کو کمزور نہیں کرتی، بلکہ وہ اُس رابطے کو بھی توڑنے کی کوشش کرتی ہے، جو صدیوں سے کلیسا کو دنیا سے وابستہ کئے ہوئے تھا، اسکا دوبارہ نمودار ہونا صرف مدرسیت ہی کے زوال کی نشانی نہیں بلکہ اسکے ساتھ ہی ہم کو پاپائی طاقت کے انحطاط کے آثار بھی نظر آتے ہیں اور سلاطین یورپ کامیابی سے اسکی مزاحمت کرتے ہیں، اوکم کی اسمیت گو نہایت سچائی کے ساتھ کلیسا کی بہی خواہ ہے اور اسکو ترقی دینا چاہتی ہے، تاہم تمام فلسفے میں جو بات پائی جاتی ہے وہ اس میں بھی موجود ہے، یہ اپنے زمانے کے اس ہمہ گیر مقصد کا آئینہ ہے جو اسکی تمام تحریکات میں پایا جاتا ہے۔ یعنی دنیاوی قوتیں، مملکتیں، قومیں، زبانیں، علوم وفنون اور فلسفہ وغیرہ سب کے سب عیسوی روم کا جوا اپنے کندھے سے اتار کر پھینک دینا چاہتے ہیں۔ اسمیت کا ظہور ثانی قومی زندگی والسنۂ جدیدہ کا آغاز اور اس سیاسی، مذہبی اور علمی مرکزیت کی مخالفت کی ابتدا ہے، جسکے شکنجہ میں روایات قیصری کے وارث نے تمام یورپ کو جکڑ رکھا تھا۔ اسمیت کی کلیسا سے ظاہری عقیدت اور سائنس سے اسکا مقدس تنفر اپنی سطح کے نیچے بہت سے میلانات چھپائے ہوئے تھا، جو کیتھولک مذہب کے مخالف تھے۔ کلیسا نے اسکے ساتھ وہی سلوک کیا جو اس نے ایک صدی پیشتر ارسطو کے ساتھ کیا تھا، یعنی اسکو ملعون وممنوع قرار دیا۔ لیکن اس مرتبہ کفر جڑ پکڑ چکا تھا اور اس دور کی سیاسی، مذہبی وذہنی کوششیں اس سے اس درجہ پوری ہوتی تھیں کہ اسکو دبا دینا محال تھا۔

ڈیورنڈ اور اوکم کے مسائل موجودیّن اور اسمیئین کے لئے اشارۂ پیکار تھے، چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں یہ پیکار جاری رہی اور یونیورسٹیاں اس سے، بلا مبالغہ میدانِ کارزار بن گئیں۔ "نشاۃ جدیدہ"، اور اصلاحِ کلیسا تک یہی کیفیت رہی۔ چودھویں صدی میں چند نہایت ممتاز اہل علم موجودیت کے پیرو تھے، والٹر برلے (Walter Burleigh) نے سائنس اور فلسفے کی حفاظت میں اسکی حمایت کی، ٹومس بریڈوارڈن (Thomas of Bradwardine) کینٹربری کے اسقف اعظم نے، ایمان کی حمایت میں اسکا اعلان کیا، اور اوکم پر

نیلیجیت کا الزام لگایا۔ ٹومس سٹراسبرگ (Thomas of Strasburg)
اور ماسیلیس انگن، جامعۂ ہیڈلبرگ کا پہلا صدر، جس نے مخالف مسائل میں مصالحت
پیدا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن تصوریت کی شکل میں بھی اس نے صرف چند اہل تخیل
ہی لوگوں کو اپنی طرف کھینچا، اسمیت کے صاف اور واضح تصورات عقل عامہ کو
روز بروز زیادہ پسند ہوتے گئے۔ موجودیتی فریق اور اسکی حامی سلطنت کی زبردست
مزاحمت کے باوجود اوکم کی تعلیم آخر کار سوربون (Sorboune) میں بھی
آپہنچی، جہاں جان بیوریڈن (John Buridan) نے نہایت قابلیت سے
اسکا اعادہ کیا، اور پیرے ڈی ایلی (Pierre D' Ailly) وعقاب فرانس نے
اعتقادی انداز سے اس میں کم و بیش تبدیلی کی۔
اسمیت اس زمانے کے چونکہ اصلاحی میلانات کی نمایندہ تھی اس لیے اسکی
فتح یقینی تھی۔

۴۲۔ مدرسیت کا زوال۔ مذاقِ فطرت وعلومِ تجربی کا احیا، روجر بیکن۔ تصوف

پیرے ڈی ایلی اسمیتی نے اوکم کے نظریے کے نتائج کے خلاف بالکل
بے سود کوشش کی اور مدرسیت کو ارتیابیت کے حملوں سے بچانے میں اس کی
سعی لاحاصل رہی۔ مدرسیت کے ضروری عناصر کا اتحاد کمزور پڑگیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ
اوکم ڈیورانڈ بیوریڈن اور جبرئیل بائل صرف الٰہیات میں ارتیابی ہیں، مگر ان کا
یہ خیال کہ ہم خدا، ربوبیت، ہبوط کفارہ اور قیامت کی نسبت کچھ جان نہیں سکتے
لہٰذا ان مسائل کے متعلق صرف ایمان بالغیب پر قناعت کرنی چاہیے، ان تمام
باتوں کو غیر یقینی اور مشکوک بنادیتا ہے اور غیر ارادی طور پر الحاد کا دروازہ
کھول دیتا ہے۔ ان لوگوں نے ایمان کی خاطر سائنس کو ترک کردیا، مگر دوسرے
لوگ جو کلیسا سے زیادہ عقیدت نہیں رکھتے تھے رفتہ رفتہ ایمان کو چھوڑ کر
آزاد خیال ہوگئے۔ ۱۳۴۷ء میں جان مرکیورا (John Mercuria) جو

سسٹرشین فرقے کا ایک فرد تھا مفصلۂ ذیل عقائد کی بنا پر ملعون قرار دیا گیا۔
(۱) دنیا میں جو کچھ واقع ہوتا ہے برا ہو یا بھلا خدا کے ارادے سے ہوتا ہے۔
(۲) گناہ اچھی چیز ہے بری نہیں (۳) جو شخص ناقابل مزاحمت وسوسے سے مغلوب ہوجاتا ہے وہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ۱۳۴۸ء میں نکولاس آسٹریکیوریا (Nicholas of Austricuria) ایک دینیات کے سند یافتہ شخص نے کمال جرأت سے سوربورن میں مفصلۂ ذیل خیالات پیش کیے
(۱) ہم یقینی علم تک نہایت آسانی اور نہایت جلدی سے پہنچ سکتے ہیں، بشرطیکہ ہم ارسطو کے فلسفے اور اسکی شرحوں کو ترک کردیں اور فطرت کے مطالعے میں مصروف ہوجائیں (۲) یہ صحیح بات ہے کہ ہم خدا کو نہایت حقیقی ہستی تصور کرسکتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ایسی ہستی کا وجود ہے یا نہیں (۳) کائنات لامحدود اور سرمدی ہے اکیونکہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا متصور نہیں ہوسکتا۔ اس قسم کی آزادبیانی ابھی عام نہیں تھی، اور اسی لیے یہ باتیں زیادہ حیرت انگیز تھیں۔ نظری فلسفہ اور اسکی مخالف مدرسیت کوششوں کے لیے تجربی علوم، جو ارسطو کی طبیعیاتی تصانیف کے مطالعے اور اندلس کی عربی درسگاہوں کے اثر سے پھر زندہ ہوگئے تھے زبردست حلیف بن گئے۔ عربوں ہی نے ہم کو موجودہ نظام اعداد بتایا، جبر و مقابلہ، کیمیا کے ابتدائی اصول اور مشرق کی روایات علم ہیئت کا علم بھی ہم کو انھیں سے حاصل ہوا۔ عیسائی مدرسوں کی تعلیم صرف منطق صوری کی بحثوں تک محدود تھی، ذہن بحث میں خوب مشاق ہوجاتا تھا، مگر فطرت کے حقیقی علم کی طرف سے بالکل بے خبر رہتا تھا۔ تیرھویں صدی ہی میں ایک فرانسسکن راہب روجر بیکن، جو اوکسفورڈ میں معلم تھا، اس نظام تعلیم کے خطرناک نقائص سے آگاہ ہوگیا اور تجربے و مشاہدے کے علوم کو تعلیم میں داخل کرکے اسکی اصلاح کا خیال اسکے دل میں پیدا ہوا۔ اسکی تین[1] تصانیف جو بیس سال کے تفحص و تحقیق کا ثمر تھیں اور جن کی تیاری میں اس نے اپنا تمام سرمایہ صرف کردیا

[1] Opus majus (۲) Opus minus (۳) Opus tertium

ازمنۂ متوسطہ کی نہایت حیرت انگیز علمی یادگار ہیں۔ اس نے نہ صرف لفظی بحثوں کے بے سود ہونے کی طرف توجہ دلائی اور مشاہدۂ فطرت و مطالعۂ السنہ پر زور دیا، بلکہ اپنے سولھویں صدی کے ہم نام سے بھی زیادہ واضح طور پر طریق تجربی میں استخراج ریاضیہ کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اس سے بھی زیادہ اس نے یہ کام کیا کہ سائنس اور خصوصاً علم مناظر و مرایا (Optica) کو نئے اور نتیجہ خیز نظریوں سے مالا مال کر دیا، لیکن ۱۲۶۷ء میں جو اسکی تصنیف (Opus majus) کا زمانہ ہے، اسکی علمی اصلاحات قبل از وقت تھیں۔ اسکی تجویز روما کے دربار میں پیش کی گئی، لیکن جہالت پسند فرقے کی سازشوں کی وجہ سے اسکا کچھ اثر نہ ہوا اور روجر کو بارہ سال کی قید بھگتنی پڑی۔ ازمنۂ متوسطہ کے اس نہایت روشن دماغ صاحب فکر نے مدرسیت کی بنجر زمین میں جو بیج بویا وہ تین صدیوں تک نہ پھوٹا۔

البرٹ اعظم بھی گو اسکو بیکن کی سی عظمت حاصل نہیں تھی، تاہم یہ مطالعۂ فطرت کا شائق تھا، جسے وہ اپنے زمانے کی طرح جادو کی سی ایک چیز سمجھتا تھا۔ اسی زمانے میں ڈون ریمنڈ للس (Don Raymond Lullus) نے جو اہل دینیات بھی تھا اور اہل فطرت بھی، مبلغ بھی تھا اور غزل گو بھی، عربوں کے سائنس کو ایک عام طریقے سے ہر دلعزیز بنانے کی کوشش کی۔ اسکی تعلیم نے جو کئی تصانیف میں ہے، آیندہ صدیوں میں اسکے پیچھے بہت سے سرگرم پیرو پیدا کر دیے، جن کو بڑی فکر یہ تھی کہ پارس پتھر کی تلاش کی جائے اور سونا بنایا جائے، ان لغویات کے سہارے سے نفس انسانی رفتہ رفتہ مشاہدۂ حقیقت کی طرف رجوع ہوا اور ارسطو کے فلسفے کی طرح فطرت کو بھی قابل مطالعہ سمجھنے لگا۔ ۱۴۳۰ء میں طبیب ریمنڈ (Raymond of Sabunde) نے، جو ٹولوز میں پروفیسر تھا نہایت جرأت سے کہا کہ کتاب فطرت کو انسان کی لکھی ہوئی کتابوں پر ترجیح دینی چاہئے جو خدا کی تصنیف ہونے کی وجہ سے سب کی سمجھ میں آسکتی ہے۔

سرکاری فلسفے نے اپنی لاحاصل صورت پرستی، حقیقت سے لاعلمی اور یاس انگیز غفلت کی بنا پر کلیسائی ارسطو کے گردن شکن جوے کے نیچے تلملانے والے اور تمدنی حریت و علوم فطرت (جن کے مستقبل کی عظمت پہلے پہل جادو کی ابتدائی صورت میں

ظاہر ہوئی) کے آرزو مند فکر کو اپنے خلاف صف آرا کر لیا۔ اس نے مذہبی احساس اور صوفیانہ تقدس کو بھی برانگیختہ کر دیا، کیونکہ اس فلسفے میں یہ قابلیت نہیں تھی کہ روح کو غذا پہنچا سکے اور حیات عیسوی میں نئی زندگی کے لیے عشق پیدا کر سکے۔ تصوف صدیوں تک مدرسی تخیل کا حلیف رہا تھا۔ سکوٹس اریجینا سینٹ بوناونٹورا اور سینٹ وکٹر مدرسے کے خشک استدلال کو اپنی آتش نہاں سے حرارت پہنچاتے رہے اور اسکی خشک اور بنجر منطق پر تازگی بخش شبنم کی طرح قطرہ فشانی کرتے رہے۔ تصوف معروض ایمان کی جگہ خود ایمان پر زیادہ زور دیتا تھا اور اسے ایک باطنی کیفیت اور روح کے لیے جان بخش عنصر سمجھتا تھا، اسی طرز خیال سے وہ متعصب اور ناروا دار مذہبیت کے تنگ دائرے کو وسیع کرتا تھا، لیکن مدرسیت جس قدر زیادہ لفظی مناقشوں اور طفلانہ بحثوں میں مبتلا ہوتی گئی، اتنی ہی وہ مذہبی طبیعت کے مخالف اور اس کے لیے ناگوار بنتی گئی۔ روحانیت حیاتِ الٰہی کی آرزو مند تھی، مگر ارسطو کے مقولات نے اسکا گلا گھونٹ رکھا تھا۔

بعض صوفیہ مثلاً سینٹ برنارڈ اور والٹر نے منطق کی مخالفت کی، کیونکہ وہ اسے کلیسا کے اعتقادات کے لیے خطرناک خیال کرتے تھے۔ بعض ایسے تھے جو ان باتوں کی زیادہ پروا نہیں کرتے تھے لیکن خدا کو حاصل کرنے کی تمنا ان میں ویسی ہی موجود تھی، یہ لوگ مذہبی احساس کے جوش میں وحدت الوجود کے انتہائی نتائج تک جا پہنچے۔ ان کے نزدیک منطق ایک پیچ در پیچ بھول بھلیاں ہے، جس میں روح بجائے خدا تک پہنچنے کے اس سے اور زیادہ دور ہو جاتی ہے اور آخر کار اسے کھو بیٹھتی ہے، ان کا ایمان ہے کہ احساس کے ذریعے خدا سے بلا واسطہ رابطہ پیدا ہو جاتا ہے، ایک جست میں فکر استدلالی کی تمام رکاوٹیں ہمارے راستے سے ہٹ جاتی ہیں اور ہم ہستی کے ماخذ اور اشیا کے مرکز تک جا پہنچتے ہیں، جہاں شعورِ ذات شعورِ الٰہی میں ختم ہو جاتا ہے، بعض کے نزدیک صرف احساس کے ذریعے روح طلسمی طور سے ہستی کی بلندی اور زندگی کے سرچشمے پہ پہنچ جاتی ہے۔ اکھارٹ (Eckhart) جو کولون میں ڈومینکن سلسلے کا سردار تھا، اس رنگ کے وحدت الوجودی صوفیا کا صحیح نمونہ تھا،

کچھ لوگ ایسے تھے، جو خدا سے متحد ہونا چاہتے تھے لیکن ان کے نزدیک راستہ دشوار گزار اور مصائب و آلام سے پُر تھا، اس لیے وہ عشق الٰہی کے ساتھ نیکی کے عشق اور اخلاقی پیکار کو عیسوی نروان کے لیے لازمی شرائط خیال کرتے تھے جان ٹولر (John Tauler) کولون کا ایک ڈومینیکن واعظ جان ویسل John Wassel) اور ٹومس اے کیمپس Thomas A Kempis کتاب "نقل مسیح"، (Imitation of Christ) کا مفروضہ مصنف، ان تمام لوگوں کی تعلیم میں یہ نیا عنصر اہمیت کے فیلیحیائی اثر سے پیدا ہوا۔ فرانسیسی جان گرسن John Gerson) چانسلر اور نکولاس کلیمینگیز (Nicholas of clemenges) صدر جامعۂ پیرس پر یہ اثر بہت واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ ان کا تصوف ایک اخلاقی رہبانیت ہے اور اپنے جرمن ہم نام سے اصلاً مختلف ہے، مگر ان مختلف شکلوں میں وہی خلاف مدرسیت میلان اور وہی اصلاح کی روح چھپی ہوئی ہے۔

۳۴۔ ادبی بیداری

ترقی کے ان عناصر کے ساتھ ساتھ، جن کا ابھی ذکر ہوا، چند نہایت اہم تاریخی واقعات پر ہماری نظر پڑتی ہے، جو ان میلانات کے لیے زبردست مہیج ثابت ہوئے۔ آزادخیالی زمانۂ سلف کے ان کمال یاروں کو نہایت ذوق و شوق سے لے لیتی ہے، جن کا علم لوگوں کو یونانی مہاجرین یا پردیسیوں کی وجہ سے ہوا اور جنھیں چھاپے کی بروقت ایجاد نے ہر ایک کے لیے قابل حصول بنا دیا۔ اُس زمانے کی علمی روح اور اسکے فطرت پسندی کے میلان کو بحری پرکار اور دوربین کی ایجاد سے بہت مدد ملی اور اس نے امریکہ اور نظام شمسی کی دریافت کو اپنی فتح قرار دیا۔ ان نئی اور لامحدود دنیاؤں کے خیال نے ایک جوش پیدا کر دیا اور اعتماد نفس کے احساس کو بیدار کر دیا، جو مدرسیت اور کلیسا کے استنادی نظام کے لیے روز بروز خطرے کا باعث ہوتا گیا۔ اس کے دوش بدوش سولھویں صدی کی عظیم اصلاحی تحریک سے، جو پندرھویں صدی کی ادبی بیداری کا نتیجہ تھی، مذہبی احساس کی بھی ہمت افزائی ہوئی۔

بازنطینی حکومت کے زیر سایہ جو دنیائے قدیم کی تباہی کے بعد بھی قائم رہی، یونانی جزیرہ نما نے سلف کی ادبی فلسفیانہ روایات ارسطو اور افلاطون سے عشق اور کلاسیکل علم کے مذاق کو قدیم اور عالمانہ شکل میں محفوظ رکھا۔ اس سرزمین میں ان ارباب فکر کا مطالعہ اپنی اصلی زبان میں اس وقت کیا جا رہا تھا، جب کہ یونانی زبان نہ صرف مردہ ہو چکی تھی، بلکہ مغرب میں اس سے کوئی آشنا نہ تھا۔ ان حکما کی ایک طرح سے پرستش شروع ہو گئی، ان سے سبقت لیجانا جس قدر زیادہ ناممکن معلوم ہوتا تھا اسی قدر ان کے کمال کا اعتراف بڑھتا جاتا تھا، جب تک یہ ثوابت، اور ان کے گرد گھومنے والے سیارے بائزنطیم اور ایتھنز کے آسمان پر درخشاں رہے، عالمانہ مطالعہ اور آزاد تخیل کا مذاق سرزمین یونان سے ناپید نہ ہو سکا اور شہنشاہوں کی دینیاتی نخوت بھی اس کو فنا نہ کر سکی۔ مشرق کا مغرب پر اثر زیادہ تر مفید اور حریت پرور رہا۔

یہ اثر ایک معنی کر کے صلیبی جنگوں کے زمانے سے شروع ہوتا ہے۔ تقدیر کی، عجوبہ کاری سے، جو تاریخ میں اکثر پائی جاتی ہے، کلیسا ان جنگوں سے متوقع فائدہ حاصل نہ کر سکا۔ مشرق پر حملہ دین روحی کی حمایت میں کیا گیا تھا لیکن صلیبی جانبازوہاں سے بدعات و کفر کے سوا کچھ نہ لائے۔ پندرھویں صدی کے نصف اول میں مغربی کلیسا کی اس ناکام کوشش کا بھی کہ مشرقی کلیسا سے مصالحت پیدا کی جائے یہی حشر ہوا۔ مشرق یونانی کا اثر مغرب کے لیے مفید لیکن کیتھولک مذہب کے دینی عہدہ داروں کی تنظیم کے لیے مضر ثابت ہوا۔ کچھ صدیاں پیشتر کیلبرینز (Calabrians) برلام (Barlaam) لیونیٹس پائیلٹس (Leontius Pilatus) اور ان کے بعد ڈینٹے (Dante) پٹرارک (Petrarch) اور بوکیشیو (Boecacois) نے اٹلی میں یونانی ادب کا مذاق پیدا کیا لیکن ۱۴۳۸ء تک جب کہ مشرقی کلیسا نے اپنے علما فلورنس کو روانہ کیے۔ مشرق نے یورپ پر کوئی براہ راست اور دیرپا اثر نہیں ڈالا۔ ان کا مقصد دونوں کلیساؤں میں مصالحت پیدا کرنا تھا، مگر وہ پاپاؤں کی سلطنت میں تہذیب قدیم کے مشنری بن گئے۔ جب بائزنطیم اور مشرقی سلطنت کا باقی بھی ترکوں کے قبضے میں آ گیا

(سنہ ۱۴۵۳ئہ) تو یونانی علما جوق جوق مشرق سے ہجرت کر کے اٹلی میں آ بسے۔ اس واقعے سے اٹلی کو ادبیات، فن اور فلسفے میں وہی رتبہ حاصل ہو گیا جو اُسے دو ہزار برس پیشتر حاصل تھا۔ سنہ ۱۴۴۰ئہ میں جارجیس جیمسٹس پلیتھو نے (Georgius Gemistus Plethia) جو فلورنس میں سفیر ہو کر آیا تھا اور جس کو کوسمو ڈی میڈیسی (Cosmo Dei medici) کی فیاضی نے اٹلی میں روک لیا تھا، ایک افلاطونی اکاڈمی قائم کی۔ اسکا ہم وطن بسیرین (Bessarion) مدرسے کے انتظام اور تبلیغ (پرپگنڈا) کے کام میں اسکا جانشین ہوا، اس نے گینیڈیس (Geuna dius) تھیوڈورس گیزا (Theordorus.gaza) اور جارجیس طرابزونی (Georgius of trebizond) کے مقابلے میں، جو مشائیت کے پیرو تھے، اکاڈمی کی حمایت کی اور باوجود مشائین اور ان کے حامیوں کی مخالفت تھے اس نے افلاطون کے لیے بہت سے اطالوی پیرو جمع کر لیے۔

ڈینٹے کے ہموطن یونانی زبان پر فریفتہ ہو گئے، اسکا مطالعہ نہایت جوش اور سرگرمی سے کیا گیا جو اطالوی قوم کا خاصہ ہے۔ فلسفہ سب سے ضروری علم بن گیا۔ وینیشین ہرمولاس باربرس (Hermolas barbarus) لوریٹیس ویلاردی (Lurentius Valla) اور انجیلس پولیٹیانس (Angelus Politiarins) بائز نطیم کے جلاوطنوں کے سرگرم پیرو تھے۔ رفتہ رفتہ رہنمایان کلیسا بھی ادب قدیم سے محبت اور مدرسے کی زبان سے نفرت کرنے لگے۔ کارڈینل نکولاس نے، جس میں برونو اور ڈیکارٹ کے صفات موجود تھے، کھلے طور پر مدرسے کی غلطیوں پر نکتہ چینی کی اور افلاطونی فلسفے کی حمایت کی، جسے وہ فیثاغورثی نظریۂ اعداد کا مرادف اور نظام متداول سے افضل سمجھتا تھا۔ کلاسیکل ادب کے شوق کی لہر سینٹ پیٹر کے تخت سے بھی جا ٹکرائی اور یہ مشہور یات ہے کہ لیو عاشر (Leo X) اور اسکا معتمد بمبو (Bembo) سسرو کو انجیل کے لاطینی ترجمے پر ترجیح دیتے تھے۔ دینوی علما، شعرا اہل فن نیز کلیسا کے بڑے بڑے عہدہ داروں کے دلوں میں ورجل اور ہومر نے مسیح کے دین کی جگہ لے لی۔ بشاش اولمپس سخت رو گولگوتھا کی جگہ آ کھڑا ہوا یا یسوع اور مریم جوپیٹر اپولو اور وینس

بن گئے۔ کلیسا کے اولیا یونان اور روما کے رب النوع ہو گئے، غرض یہ کہ زمانہ بیغانیت (Paganism) کی طرف واپس آگیا۔ مارسیلیس فائیسینس (Marsilius Ficinus) فلارنساوی اکاڈمی کے ایک شاگرد نے، اس پیکار کو جاری رکھا جو بسیرین نے افلاطون کی حمایت میں شروع کی تھی۔ اس کے نزدیک فلاطونیت عقل انسانی کا عطر اور عیسائیت کی کلید ہے اور کیتھولک مذہب کو روحانی بنانے اور اس میں نئی زندگی پیدا کرنے کا ہی ایک کارگر ذریعہ ہے۔ افلاطون اور اسکندروی فلسفے کے مدون، مترجم اور شارح ہونے کی حیثیت سے، مارسیلیس فائیسینس جدید کلاسیکل لسانیات اور نشأۃ فلسفہ کے بانیوں میں سے ہے۔ کونٹ جان پائیکو ساکن مرانڈولا (Court John Pico of mirandola) بھی ایسا ہی ممتاز شخص ہے۔ پائکو یونانی زبان اور ادب کے مطالعے کے علاوہ عبرانی زبان حاصل کرنے کی بھی تاکید کرتا ہے، کیونکہ اسے اس بات کا یقین ہے کہ یہودی علم باطن بھی ایسا ہی اہم سرچشمۂ حکمت ہے، جیسے افلاطون اور عہد جدید۔ لسانیات کی محبت اور یہودی تعصبات اس کے بھتیجے جان فرانسس پائیکو کو اپنے چچا سے ورثے میں ملے تھے فرانسس پائیکو اپنے چچا سے زیادہ متقی تھا، گو اتنا قابل نہیں تھا، یہی خیالات جرمن روشلن (Reuchlin) کے حصے میں بھی آتے ہیں۔ روشلن شہنشاہی میں واپس آکر اپنے ملک میں کلاسیکل اور عبرانی لسانیات کا بانی ہوا اور ہوشسٹراٹین (Hochstraten) اور جہالت پسندوں کا مقابلہ کرکے اس نے اپنے وطن کی روحانی نجات کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

۴۴۔ اشراق۔ تھیوسوفی۔ جادو

نئے خیالات اور پرانے توہمات کی آمیزش سے، بہت سے عجیب وغریب نظریے پیدا ہوگئے، جو ایک حد تک اشراقی مسائل پر ڈھالے گئے، جن میں فلسفیانہ اور حکیمانہ نفس کے حصول آزادی کی تدریجی منازل کا پتا چلتا ہے۔ ان مسائل کو تھیوسوفی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ تھیوسوفی میں فوق الفطرت باتوں کا

یقین اور فلسفے کا اعتماد فطرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ دینیات اور خالص فلسفے کے مابین تھیوسوفی ایک درمیانی واسطہ ہے۔ اسکو جدید تجربی سائنس کی عظمت حاصل نہیں، کیونکہ اسکی بنیاد صرف الہام باطنی پر ہے، جو تجربۂ حسیّ اور استدلال سے بالاتر ہے۔ یہ فطرت کی خاطر فطرت کا مطالعہ نہیں کرتی، بلکہ اسکے اندر پراسرار ہستی کی نشانیوں کو تلاش کرتی ہے، جو فطرت میں عیاں بھی ہیں اور نہاں بھی۔ اسکو تلاش کرنے کے لیے تھیوسوفی کو سمسم کی طلسمی کلید کی ضرورت ہے، جو اسکے موضوع مطالعہ کی طرح ایک پُراسرار آلہ ہے۔ اس لیے وہ غلبی مسائل کی جستجو شروع کرتی ہے اور اس طرز کی جو چیز اسے ملتی ہے اسکو نہایت طامعانہ طریقے سے لپک کر لیتی اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اسی وجہ سے یہودی علم باطن اور اشراق کی تعلیم پائکو میں ایک جوش پیدا کر دیتی ہے اور وہ انجیل سے اسکا مقابلہ کرتا ہے اور روشلن بھی اپنی کتابوں[1] میں اسکی تعریف میں رطب اللسان ہے۔

تھیوسوفی اس راز سربستہ سے آگاہ ہونے پر قانع نہیں نہ فطرت کو جان لینا اسکے لیے کافی ہے، بلکہ اسکی آرزو وہی ہے، جو بعد میں فرانسس بیکن میں پیدا ہوئی کہ فطرت پر غور کیا جائے اور اس پر حکومت کی جائے، جسطرح اسکو غلبی طریقے سے اشیاء کے حصول علم کا دعویٰ ہے، اسی طرح مخفی فنون، پراسرار اعمال اور منتروں سے اس پر تصرف کرنے کی بھی مدعی ہے، بالفاظ دیگر تھیوسوفی طلسم وکرامات بن جاتی ہے۔ جادو کی بنیاد اس اشراقی اصول پر ہے کہ دنیا الہٰی قوتوں کا ایک تدریجی نظام ہے، جس میں اعلیٰ قوتیں حکم دیتی ہیں اور ادنیٰ قوتیں ان کی متابعت کرتی ہیں۔ لہٰذا فطرت پر حکمرانی کرنے اور اس میں اپنی خواہشات کے مطابق تغیر و تبدل کرنے کے لیے تھیوسوفسٹ کیلیے ضروری ہے کہ وہ اُن اعلیٰ قوتوں سے متحد ہو جائے، جن کا کہ عالم ارضی تابع ہے۔ اور چونکہ ارسطو اور بطلیموس کے نزدیک آسمانی طاقتیں اور ستارے اعلیٰ قوتیں ہیں،

---

[1] Deverbo mirifico De arte cabalistica

اس لیے علم نجوم تھیوسوفسٹ کی شب بیدار ریاضتوں اور مطالعے کا ایک اہم جز بن جاتا ہے۔

فلاطونیت بلکہ فیثاغورثیت کا طلسم وکرامات سے اتحاد روشلن کے شاگرد اگرپا (Agrippa) کے خیالات سے ظاہر ہوتا ہے، جس نے مدرسی ادعائیت کے خلاف ایک کتاب[1] لکھی ہے۔ جیروم کارڈنیس ایک مشہور طبیب اور ریاضی داں تھا، اسکی تعلیم نجومی توہمات اور آزاد خیالات کا ایک عجیب مجموعہ ہے، جسکو اُس زمانے کی مستند مذہبیت نے مخالف عیسائیت قرار دیا۔ سوئٹزرلینڈ کا فاضل طبیب تھیوفراسٹس جسکا دوسرا نام پیراسلسس (Paracelsus) ہے اس بات میں باتکو روشلن اور اگرپا کا ہم خیال تھا، کہ نور باطن عقل حیوانی سے بہت فائق چیز ہے، انھی کی طرح یہ یہودی علم باطن سے محبت رکھتا تھا اور اس کو عیسائیت کا مرادف خیال کرتا تھا۔ ان سب لوگوں کے خیالات میں فلاطونیت، طلسم اور کرامات سے ہم آغوش پائی جاتی ہے۔ پیراسلسس کے نزدیک دنیا کی روح آدم ...... سے نکلی ہے جو خود مسیح ہے۔ اور بہت سے ارواح جو اسکے ماتحت ہیں (Gnomees Undinis, Syhrans اور Salamanders) اسی سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو شخص ارادۂ الٰہی کی متابعت مطلق سے آدم .... اور آسمانی عقول سے متحد ہو جاتا ہے وہ بہترین طبیب ہوتا ہے اور اکسیر اور پارس پتھر کا مالک بن جاتا ہے۔ بہت سے توہم اور کسی قدر فریب دہی کے ساتھ اصلاح حکمت کے پیش ردوں میں فطرت کا گہرا عشق اور مدرسیت سے نفرت پائی جاتی ہے۔ بڑی حد تک یہی مخالفت مدرسیت کے زوال کا باعث ہوئی۔

۵۳۔ ارسطو مقابل ارسطو، یا آزاد مشائین رواقین ابیقوریئین ارتیابیئین

جب پلیتھو اور بسیریَن فلسفۂ افلاطون کی تلقین کر رہے تھے، گینیڈیس

[1] De vanitate Scientia rum

جارجیس طرابزونی اور تھیوڈورس گیزا سرگرم مشائیں اور فلورنس کی اکاڈمی کے حریفوں نے ذی علم اطالوی باشندوں کو ارسطو کی تصانیف سے آشنا کر دیا۔ اس بڑے فلسفی کے الفاظ سے جس قدر زیادہ واقفیت لوگوں کو حاصل ہوتی گئی، اسی قدر ان کو حقیقی ارسطو اور مدرسیت کے ارسطو میں بین اختلاف دکھائی دینے لگا۔ افلاطون فلاطینوس اور پروکلس جب کہ زیادہ تخیل پسند ذہنوں کو اپنی طرف مائل کر رہے تھے، تو ایجابی اہل فکر جو روایتی فلسفے کے فلورنس کے فلاطونیین سے کچھ کم دشمن نہ تھے، غلط تعبیر کے ارسطو کی جگہ یونانی تصانیف کا صحیح ارسطو پیش کر رہے تھے۔ نتیجہ یہ کہ ارسطو کا وہی حشر ہوا جو ۱۸۳۵ء کے قریب ہیگل کا ہوا وہی فلسفہ جو کلیسا کا نہایت مضبوط ستون خیال کیا جاتا تھا، بہت سے اہم مسائل میں اسکا مخالف ثابت ہوا۔ سرکاری مشائیت کے خلاف آزاد خیال مشائیین کا ایک فرقہ قائم ہو گیا، جو زیادہ تر دنیا داروں پر مشتمل تھا۔ اگرچہ کلیسا کے متعلق نہایت دوراندیشی سے یہ لوگ ساکت رہے، مگر ان آزاد خیال مشائیین نے آہستہ آہستہ اس بڑے فلسفی کے کفر و بدعات کو بے نقاب کر کے کلیسا کے مستند فلسفے کو نہایت سخت نقصان پہنچایا۔ ایک ایسے فلسفی پر کفر کا فتوے لگانا جسے کلیسا ناقابل خطا سمجھتا تھا، گویا کلیسا کو خطاپذیر خیال کرنا تھا اور دنیائے فکر میں اسکی سب سے اعلے سند پر حملہ کہار سے پرے کی آزادی ضمیر کی تحریک کی حمایت میں حریت عقل کے لیے سعی کرنا تھا۔

اپنی کتاب "بقائے روح" میں اس نئے فرقے کے رہنما پومپونیزی (Pomponazzi) نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا بقائے روح کا اعتقاد ارسطو کے اصول سے مستنبط ہو سکتا ہے، یا نہیں اور اسکندر افروڈیسیس (Alexander of Aphrodisias) کی طرح اسکا جواب نفی میں دیا۔ اس طرح وہ ایک طرف تو سینٹ ٹومس کی سند کو نظر انداز کر دیتا ہے، جس نے یہ کہا تھا کہ ارسطو کا فلسفہ مذہب کے اس اساسی اعتقاد کے موافق ہے اور دوسری طرف سرے سے خود اس اعتقاد ہی کا منکر ہے، کیونکہ پومپونیزی بھی کلیسا کی طرح ارسطو کے فلسفے کو دوسرے مذاہب فلسفہ کی طرح نہیں، بلکہ ایک سچا فلسفہ خیال کرتا تھا۔

پومپونزی لیو عاشر (Leo X) سے صلح قائم رکھنا چاہتا تھا، تاکہ کلیسا کے امتناعی فتووں سے محفوظ رہے، اس لیے اس نے کہا کہ وہ خود بقائے روح کا قائل ہے، کیونکہ مذہب کے معاملات میں وہ کلیسا کو مستند مانتا ہے، لیکن جس انداز سے وہ بقائے روح کے مخالف خیالات کی حمایت کرتا ہے اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ وہ بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔

وہ لکھتا ہے، کہ خواہ تم کچھ ہی کہو، مگر یہ بات قابل قبول نہیں کہ ہر شخص عقلی کمال حاصل کرلیتا ہے اور اخلاقی کمال کسی ایسے نصب العین تک پہنچنے کا نام نہیں، جس تک اس دنیا میں رسائی نہ ہو سکے، بلکہ ہر شخص کے لیے اپنے فرائض منصبی کی دیانت دارانہ انجام وہی اسکے لیے کمال اخلاق ہے۔ ایک دیانت دار اور انصاف پسند قاضی اپنے دائرۂ عمل اور اپنے فرض منصبی میں کمال حاصل کرتا ہے، جفاکش کاشتکار، محنتی سوداگر ایمان دار اور مستعد صناع سب حسب توفیق اُس اضافی کمال تک پہنچتے ہیں، جسکے عناصر فطرت نے انکے لیے مہیا کیے ہیں۔ باقی کمال مطلق صرف ہستی مطلق کا حصہ ہے۔ وہ برہان جو نیکی کے ابدی جزا اور بدی کی ابدی سزا کے لیے روح کی بقا کو ضروری قرار دیتی ہے، نیکی و بدی اور جزا و سزا کے نہایت غلط یا کم از کم ناقص اور سوقیانہ تصور پر مبنی ہے۔ نیکی جو کسی خارجی جزا کیلئے کیجائے نیکی نہیں، جیسا کہ اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر جو کام بے غرضانہ اور بغیر کسی مادی اجر کی امید کے کیا جائے وہ زیادہ قابل تعریف شمار ہوتا ہے، بہ نسبت اس فعل کے جو کسی فائدے کے خیال یا کسی غرض کو پورا کرنے کے لیے کیا جائے۔ ہمیں نیکی کی ذاتی جزا اور اسکے عارضی اجر میں تمیز کرنی چاہیے، ذاتی جزا جو نیکی کی فطرت کے اندر موجود ہے، وہ خود نیکی اور اسکی غیر منفک مسترت ہے، اسی طرح بدی خود آپ اپنی سزا ہے، خواہ اسکی وجہ سے کوئی خارجی، یا عارضی تکلیف نہ بھی ہو۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ لوگ قبر کے دوسرے کنارے پر اجر حاصل کرنے کے لیے نیکی کرتے ہیں اور عذاب دوزخ کے خوف سے گناہ سے بچتے ہیں، لیکن اس سے پتا چلتا ہے کہ ان کے اخلاقی خیالات ابھی نہایت ابتدائی حالت میں ہیں اور انھیں ابھی

تہدید و تخویف کی ضرورت ہے، درآنحالیکہ فلسفی کا عمل اصول پر مبنی ہوتا ہے۔

لیکن اگر روح غیر فانی نہیں تو تمام مذاہب غلطی پر ہیں اور تمام دنیا مبتلائے فریب ہے، کیا افلاطون نے نہیں کہا ہے کہ بہت سی باتوں میں تمام لوگ ایک ہی غلط تعصب میں مبتلا ہو سکتے ہیں اور کیا اس لیے وہ اُن براہین کو جو محض اجماعِ عوام پر مبنی ہیں بے قدر و قیمت نہیں سمجھتا؟ مُردوں کی صورتیں دکھائی دینا، موت کے بعد زندہ ہو جانا اور بھوتوں وغیرہ کے قصے جو حیات بعد الممات کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، صرف ایمان سے متاثر متخیلہ کی عجیب و غریب قوت کا اظہار کرتے ہیں، اگر روح وظیفۂ جسم کا نام ہے، جیسے کہ ارسطو نے کھلے الفاظ میں کہا ہے، تو یہ ظاہر ہے کہ روح جسم کے بغیر نہیں رہ سکتی، تو پھر جادوگری اور جسم سے بھوتوں پریتوں کو نکالنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، اور فوق الفطرت باتوں کا کیا حشر ہوگا۔؟

پومپونزی نے اپنی کتاب "سحر" میں صاف طور پر لکھا ہے، کہ معجزات اشیاء کے نظام فطرت کی روک نہیں، وہ عدالت احتساب (Inquisition) کو دھوکا دینے کے لئے مسیح و موسیٰ کے معجزات کو مان لیتا ہے مگر قوانین فطرت سے ان کی توجیہہ کرتا ہے، یعنی بالواسطہ گویا انکا انکار کرتا ہے اور خود اسی شخص کی سند پر ان کو رد کرتا ہے جسکو کلیسا فوق الفطرت عیسائیت کا زبردست حامی سمجھتا تھا، یعنی ارسطو کے حوالے سے۔

اپنی کتاب "تقدیر" میں وہ خدا کی غیب دانی اور ربوبیت، تقدیر اور اخلاقی آزادی کے تناقض پر نہایت سکون سے بحث کرتا ہے۔ اگر خدا نے سب باتیں پہلے سے ہی مقرر کر رکھی ہیں اور وہ ہر بات کو پہلے ہی سے دیکھ سکتا ہے، تو ہم صاحب اختیار نہیں اور اگر انسان صاحب اختیار ہے تو خدا اسکے اعمال کو پیشتر ہی سے نہیں دیکھ سکتا اور اسکا علم اپنے مخلوق بندوں کے اعمال پر منحصر ہے۔ اس اہم مسئلے کے متعلق ارسطو کے خیالات میں تناقض پایا جاتا ہے اور اس سوال کا حل عقل انسانی کی طاقت سے باہر معلوم ہوتا ہے۔ مگر پومپونزی کی یہ بات صاف طور پر نہیں کہتا کیونکہ ارسطو کلیسا کا

نہایت درجہ مستند فلسفی شمار ہوتا ہے۔ کچھ بھی ہو مگر منطق تمام تر جبر کی طرفدار ہے اور پومپونیزی کی ہمدردی اسکے ساتھ ہے۔ اس حالت میں بدی کا ماخذ بھی خدا ہی ہے! یہاں پر مدرسی اہمیت داخل ہوجاتی ہے۔ ہمارے فلسفی کو مجبوراً اس نتیجے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، مگر وہ اس خیال سے اپنے آپ کو تسکین دے لیتا ہے کہ اگر دنیا میں اتنی بدی نہ ہو تو اتنی نیکی کا وجود بھی نہ ہو۔

پورٹا سکیلیجر، کریمونی اور زیبارلاّ (Porta, Scaliger, Cremonini Zebarella) سولھویں صدی میں پومپونیزی کی آزاد مشائیت کو قائم رکھتے ہیں، اور اسکے نظریۂ روح کی حمایت کرتے ہیں۔ مگر کلیسا ان کو تاکتا رہا اور ان پر دہریت کا شبہہ کرتا رہا چنانچہ لیوسیلیو ونِنی (Lucilio Vanini) ایک نہایت سیماب صفت اور خود فروش شخص جو اسی فرقے کی پیداوار تھا، عدالت احتساب کے حکم سے باوجود اس اعلان کے، یا شاید اسی کی وجہ سے جلا دیا گیا، کہ بقائے روح کے متعلق وہ اپنے خیالات اسی حالت میں بیان کرسکتا ہے، جبکہ وہ بوڑھا دولتمند اور جرمن ہو!! یہ آزاد خیال مشائین، کرامت مشائین کی طرح استاد کے الفاظ کی قسم نہیں کھاتے، وہ ارسطو کو بہترین فلسفیانہ دماغ کا شخص سمجھکر اسکی عزت کرتے ہیں، لیکن ان کی مشائیت اس کی تصانیف کی حرف بحرف غلامانہ پیروی نہیں کرتی، بلکہ جہاں ضرورت سمجھتے ہیں اکثر ان سے انحراف بھی کرتے ہیں۔

بعض لوگ ارسطو کی اصلی تعلیم اور افلاطونی واسکندروی مسائل کی مشابہت سے متاثر ہو کر فلارنسا دی اکاڈمی کے بہت قریب آجاتے ہیں، گو مشائیت کے معیار پر اب بھی قائم رہتے ہیں۔ اور دوسری طرف پیروان افلاطون جو ارسطو کے عمیق مطالعے کے بعد اسکی الٰہیات کے رموز سے آشنا ہو گئے ہیں مشائیت اور فلاطونیت میں تطبیق کے قائل ہیں افلاطون کی طرف جان پاکو ہے، جسکی تصنیف ارسطو و افلاطون کی مطابقت پر ناتمام رہ گئی۔ نو مشائیت کی طرف انڈریاس سیزالپائنس (Andreas Caesalpinus) ایک عالم ماہر فطریات شخص ہے، جو ہاروے کے انکشاف سے ایک حد تک پہلے ہی واقف تھا، اور جس نے نباتیات کا ایک مصنوعی نظام قائم کیا۔ سیزالپائنس

کے نزدیک کائنات ایک زندہ وحدت اور کامل عضویہ ہے، محرک اول دنیا کا باطنی جوہر ہے اور جزئی اشیاء اسکے تعینات ہیں۔ وہ فکرِ مطلق بھی ہے اور مبتئ مطلق بھی، روح انسانی گو جوہر ربانی کی ایک حیثیت یا شان ہے، تاہم غیر فانی ہے، کیونکہ اسکی حقیقت یعنی فکر جسم پر منحصر نہیں۔

برنارڈینو ٹیلیسیو (۱۵۰۸ء تا ۱۵۸۸ء) ساکن کوسنزا (Bernardino Telesio of Cosenza) ٹیلیسوی اکاڈمی کوسینٹینا کا بانی (Academia Telesiana or Cosentina) اور فرانسسکو پٹریزی (۱۵۱۷ء - ۱۵۲۷ء) جنھوں نے انسیات کی تعلیم کے ساتھ پراسیلسس اور کارڈینس کا مخفی علم بھی حاصل کیا تھا متعلق کائنات خیالات میں آیونیائی فطریاتی فلسفیوں کے بہت قریب پہنچ جاتے ہیں۔ ٹیلیسیو کے ساتھ ہمیں جارڈینو برونو (Giordano Bruno) اور فرانسس بیکن کا بھی ذکر کرنا لازمی ہے۔ یہ دونوں جلیل القدر اہل فکر اسکی تصانیف سے واقف تھے اور ان سے اثر پذیر بھی ہوئے۔

جب جنوبی اطالیہ کا تخیل دنیا کے سامنے اصلی ارسطو افلاطون پارمنائیڈیز اور امپیڈوکلیز کو پیش کر رہا تھا، تو فرانسیسی اور فلیمش اہل فکر کہسار کے دوسری طرف اخلاقی فلسفہ اور ایجابی علوم میں الٰہیات کے بہ نسبت زیادہ گہری دلچسپی لے رہے تھے۔ میکائیل مانٹین (۱۵۳۳ء تا ۱۵۹۲ء) کے مضامین اور پیرے چیرون (۱۵۴۱ء - ۱۶۰۳ء) سانچے (Sauchez) متوفی ۱۶۳۲ء اور لیمو تھے لیو آبر (۱۵۸۶ء - ۱۶۷۲ء) کی تصانیف میں بیر ہونیت (تشکیک) کا احیا ہوا۔ رواقیت کو جسٹس لپسیس (Justus Liprius) نے پھر زندہ کیا (۱۵۴۷ء - ۱۶۰۶ء) ابیقوریت کو فاضل طبیعی گیسنڈی (Gasseudi) کارتیزی، عقلیت کے مخالف نے ابھارا۔ اگرچہ باستثنائے گیسنڈی جسکی تصانیف کا مطالعہ اٹھارھویں صدی میں پھر شروع ہوا، ان آزاد خیالوں نے براہ راست اصلاح فلسفہ میں کوئی حصہ نہیں لیا، تاہم مدرسے کی ہنوز طاقتور الٰہیات کو بے اعتبار ثابت کر کے اور اسکے اصول و مباحث کو لاطائل بتا کر، انھوں نے بالواسطہ ضرور ایک اثر پیدا کیا۔ النیبن فطرتیین ادعائیین ارتیابیین فرانسیسی اور اطالوی حریت اصلاح

اور ترقی کی آرزو میں متحد ہیں۔ "فطرت" انکا کلمۂ راز اور نعرہ پیکار ہے۔ یہاں بھی یونان کی طرح دینیاتی عہد کے بعد طبیعین کا زمانہ آیا۔

۴۶ - مذہبی اصلاح

نوع انسان کے دہر پیما کاروان کے لیے خیالات اختران جادہ نما کا کام دیتے ہیں لیکن اسکو چلانے والی طاقت انسان کی قوت ارادی اور اسکے فطری جذبات ہیں۔ کلیسا کی نہایت غور و پرداخت سے بنائی ہوئی عمارت کو انسیین نے رفتہ رفتہ منہدم کرڈالا لیکن بہت زیادہ دور اندیشی یا بے اعتنائی نے انھیں کلیسا پر حملہ کرنے سے باز رکھا اور اسکی طرف نہایت مودبانہ متابعت سے کام لیتے رہے پومپونیزی سکیلیجر ایریسمس اور ہاٹین اصلاح کلیسا کے رہنماؤں کی بہ نسبت زیادہ فراخ خیال تھے لیکن ان کی رواداری ہی نے ان کو مذہب کی طرف سے بے اعتنا اور حریت ضمیر کے عظیم الشان کام کے لیے ناموزوں کر دیا کلیسا روایات یغانی کا روادار اور کلاسیکل تصانیف کا شائق تھا خود پوپ نہایت مہذب آزاد خیال اور دنیا دار تھے تاہم روما کی ہمہ گیر طاقت روحانی اصلاح فلسفہ میں ایک زبردست رکاوٹ تھی اور اس حصن حصین کی بنیادوں کو متزلزل کرنے کے لیے ادبیات کی محبت یا آزاد خیالی کے مذاق سے زیادہ زبردست طاقت کی ضرورت تھی لیوتھر اور مصلحین کا مذہبی ضمیر اپنے اندر ایسی طاقت رکھتا تھا اس قوت باطنی کی ہدایت اور اسکے زور پر انھوں نے کلیسا کے فلسفے پر حملہ نہیں کیا بلکہ خود کلیسا اور اسکے سند اسے اعلےٰ ہونے کے اصول کو نشانہ بنایا۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ازمنۂ متوسطہ کا کلیسا کلیسا بھی ہے اور مدرسہ بھی۔ ذرائع نجات کا امین بھی ہے اور تعلیم دنیوی کا حامل بھی جب تک لوگ جاہلیت کی تاریکی میں گھرے ہوئے تھے تو کلیسا کی یہ دہری حیثیت ان کے لیے مفید جائز اور ضروری تھی لیکن جب شاگرد سن بلوغ کو پہنچ جاتا ہے تو اس کو بہترین سرپرست بھی سدِ راہ معلوم ہوتا ہے اور وہ اس سے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

نشاۃ جدیدہ نے کلیسا کے اس ادعا کو کہ وہ دنیاوی علوم کی بھی سب سے اعلےٰ اور اکلوتی درسگاہ ہے فنا کر دیا لیکن اسکو اعلےٰ ترین مذہبی اور اخلاقی سند تسلیم کیا اصلاحِ کلیسا نے ضمیر کو آزاد کر کے پندرھویں صدی کے اس کام کو مکمل کیا (معافی گناہ) کی اخرید و فروخت اس ہنگامے کی علتِ قریبہ ہوگئی اس شرمناک تجارت کو کیتھولک کلیسا نے جائز کر رکھا تھا چونکہ کلیسا دنیا میں خدا کا نمائندہ ہے اس لئے اس کا ہر حکم ارادۂ الہٰی کے موافق ہوتا ہے لہذا اگر وہ معافی گناہ کے وعدہ سے مومن سے روپیہ طلب کرے تو مومن کے لئے اس حکم کی متابعت لازمی ہے اس طرزِ عمل سے شاید اخلاقی احساس کو کچھ صدمہ پہنچے لیکن کلیسا کے خدا سے حاصل کردہ الہام کے مقابلے میں انفرادی احساسات کی کیا وقعت ہے خدا کے طریقے ہمارے طریقوں سے مختلف ہیں اور خدا کی حماقت میں بھی ہماری عقل سے زیادہ دانائی پائی جاتی ہے کیا الہامی حقیقت شروع ہی سے اطفال زمانہ کے لئے ناگوار نہیں رہی۔ لیوتھر کے ضمیر نے اس سفسطہ کے خلاف بغاوت کی اور ان معافیوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر کے ان معافیوں کو جائز قرار دینے والے اصول اعتقاد اور ان کو اچھا بتلانے والی روحانی طاقت پر حملہ کیا ایسے بدنفس کلیسا کی سند کی بجائے اس نے صحیفے کی سندِ اعلےٰ کو نعم البدل قرار دیا۔ اور کار ہائے ثواب کے کیتھولک اصول کے مقابلے میں نجات بالایمان کا مسئلہ پیش کیا۔

لیوتھر اور اس کے بعد زونگلی (Zwingli) کالون (Calvin) اور فیرل (Farel) کا بیان کردہ اصول نہایت جلدی انسانی عمل کے ہر ایک شعبے میں سرایت کر گیا جب اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ نجات اعمال سے نہیں بلکہ صرف ایمان سے حاصل ہوتی ہے تو کلیسا کی عطا کردہ معافیوں کی کوئی وقعت نہ رہی اگر خدا کا فضل ہی سب کچھ ہے اور کارِ ثواب کی کوئی حقیقت نہیں تو اس بات کو تسلیم کرنا پڑیگا کہ کنبے اور سوسائٹی اور لذات و فرائض حیات کو ترک کر دینے پر خدا ہمارا شکر گزار نہیں ہو سکتا۔ لیوتھر بھی جو فلسفے کا دلدادہ نہیں مگر فطرت کا قدردان ہے دین و دنیا کے فرق اور پیشوایانِ مذہبی اور عوام الناس کی

تمیز کو کم از کم اصولاً رد کرنے سے انسانیت اور تحریکِ جدید کو ترقی دیتا ہے۔ میلانکتن (Melancthon) جو نشاۃ جدیدہ کا پیرو بھی ہے اور اصلاح کلیسا کا حامی بھی، احیائے ادبی و مذہبی کے مابین اشتراک اغراض کو کھلے طور پر تسلیم کرتا ہے یہ دونوں روئیں آخر کار اُرِج زونگلی میں آملیں جو سچا عیسائی بھی ہے اور غائر اہل فکر بھی اسکی دینیات ایک بے خدا فطرت اور خدو سے فطرت خدا کے مابین غلط اور فرضی تخالف کے خلاف ایک زبردست احتجاج ہے۔

۴۷۔ مدرسیت اور تھیوسوفی احتجاج ممالک میں

یعقوب بیہمے (Yacob Bohme)

سولھویں اور سترھویں صدی میں زونگلی کے میلاناتِ ترقی کو شمال کے اہل دینیات کی مسائلی سرگرمی کے مقابلے میں کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ احتجاجیہ نے کلیسا اور پوپ کے اسناد و اجتہاد کی جگہ اصلاح کی رمزیت سے کام لینا شروع کیا۔ کلیسا کی غلامی سے فوراً کامل آزادی کی طرف آنا ناممکن تھا۔ ضمیر مذہبی جس میں اس فوری انقلاب سے اضطراب پیدا ہوگیا تھا ایک رہنما کو کھو کر کسی دوسرے قابل رہنما کا طالب تھا۔ دینیات کو بھی کیتھولک مذہب کی پیکاریں سائنس اور مذہب کے معاملات میں کسی خارجی مربی اور معیاری سند کی ضرورت محسوس ہوتی تھی لہٰذا اصلاحِ کلیسا نے فلسفے میں فوراً کوئی تغیر پیدا نہ کیا۔ نکولاس ٹورلس (Nicholas Taurellus) میمپل گگارڈ (Mompel gard ۱۵۴۷-۱۶۰۶) اور پیرے ڈلاامی (Pierre de la ramee ۱۵۱۵-۱۵۷۲) کی کوششوں کے باوجود، جنھوں نے لگے بندھے طریقوں اور ارسطو کے اس وقت کے مفہومہ فلسفہ کی نہایت شدید مخالفت کی، یونیورسٹیاں روایتی مشائیت کی اس شکل میں تعلیم دیتی رہیں جو احتجاجی اعتقاد کی ضرورت کے موافق میلینگٹن کی تیار کردہ تھی۔

روشلن۔ اگرپا اور پیراسیلسس کے مخالف مدرسیت جہاد کو سیکسن ۰۰

ویلنٹائن ویگل (Velentine Weigel) (۱۵۹۳ - ۱۵۳۳ء)
دونوں وین ہلمونٹس (Van Helmonts) اور انگریز رابرٹ فلڈ
(Robert fludd) (سن وفات ۱۶۳۷ء) نے جاری رکھا رابرٹ فلڈ
ایک سچے انجیلی کی طرح توریت کے باب پیدایش کو اپنے اعتقادِ تکوین کی
بنیاد سمجھتا تھا ان میں سے ایک عالم شخص کومینیس (سن وفات ۱۶۷۱ء
Comenuis) تھا جسکی مادہ، روح اور نور کی تثلیث سے ہمیں فلاطینوس
کے تین منازلِ وجود اور مادہ حرکت اور فعلیت کے تین مشائی اصول یاد
آجاتے ہیں۔ یعقوب بیہمے گیرلٹز (Gorlitz) کا تھیوسوفسٹ بھی
اس تحریک کا زبردست حامی تھا۔

بیہمے نہایت مفلس والدین کے ہاں پیدا ہوا اور بچپن ہی میں ایک
موچی کا شاگرد ہوگیا۔ اس نے مطلقاً کوئی تعلیم حاصل نہیں کی صرف انجیل اور
ویگل کی کتابوں سے واقف تھا لیکن اس مفلس بچے کے جوہرِ پنہاں کی تربیت
کے لئے اتنا علم ہی کافی نکلا اس نے محسوس کیا کہ اشیاء عیاں میں ایک بڑا
راز پنہاں ہے اور اس راز کو کھولنے کی تمنا اسکے دل میں پیدا ہوئی ایک
سچا عیسائی ہونے کی حیثیت سے اس نے صحیفوں کا مطالعہ کیا اور خدا سے
دعا کی کہ وہ اپنی روح سے مستنیر کرے اور وہ اس پر اسرار عیاں کردے
جو کسی انسانِ فانی پر اپنی کوشش سے ظاہر نہیں ہوسکتے۔ اسکی دعا قبول ہوگئی۔
اسکے بعد دیگرے تین الہامات میں خدا نے پر اسرار فطرت کا اندرونی مرکز
اس پر ظاہر کردیا اور اس میں یہ قابلیت پیدا ہوگئی کہ ایک فوری نگاہ سے
مخلوقات کے بطون قلب تک پہنچ جائے۔ بعض احباب کے اصرار سے
اس نے اس رویت کو ایک کتاب کی صورت میں شائع کیا جسکا نام ......
(Aurora) رکھا اسی کتاب نے اسکو جرمن فلسفی کے لقب سے مشہور کیا
یہ کتاب اسکی دوسری تصانیف کی طرح جرمن زبان میں ہے کیونکہ وہ سوائے
جرمن کے کسی اور زبان سے واقف ہی نہ تھا اگر کسی اور وجہ سے نہیں تو
محض اسی وجہ سے وہ دنیائے جدید میں شمار ہوسکتا ہے اس کتاب کی بہت سی

باتوں میں دینِ مروجہ سے انحراف پایا جاتا تھا مگر یہ سادہ لوح مصنف اس سے بالکل آگاہ نہ تھا۔ گیرلٹز کے کلیسائی عہدہ داروں نے ان کو ناجائز قرار دیا اور تمام عمر اسکو نگرانی میں رکھا۔

دیباچے سے لیکر اس کی تمام کتاب میں صادق ترین پختہ مذہبی نہایت ترقی یافتہ قدیم وجدید تخیل سے ہم آغوش پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے کہ اگر تم فلسفی بننا اور خدا و اشیاء کی فطرت سے آگاہ ہونا چاہو تو پہلے روح القدس کی مدد کے لئے خدا سے دعا مانگو جو خدا میں بھی ہے اور فطرت میں بھی روح القدس کی مدد سے تم خدا کے جسم میں بھی داخل ہوسکتے ہو جسکا نام فطرت ہے اور تثلیث مقدس کی عین میں بھی جا سکتے ہو۔ روح یزدانی اسی طرح تمام فطرت میں موجود ہے جس طرح روحِ انسانی جسم انسان میں۔

اس روح سے مستفیض ہوکر بہیمے کو کرشمۂ اشیاء میں کیا نظر آتا ہے؟ ایک دائمی ثنویت جسکو وہ حلم و درشتی شیرینی و تلخی اور نیکی و بدی کہتا ہے۔ ہر زندہ چیز میں یہ اضداد موجود ہیں بے صفت اشیاء یعنی وہ چیزیں جو نہ شیریں ہیں نہ تلخ نہ گرم ہے نہ سرد نہ نیک ہیں نہ بد مردہ ہیں۔ وہ تمام ہستیوں میں ان دو متضاد اصلوں کی پیکار کو دیکھتا ہے ارضی ہستیوں میں فرشتوں میں اور خود خدا میں جو تمام ہستیوں کی عین ہے یہ ستیزہ کاری جاری ہے۔ صرف موت میں ان دو اصلوں میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ خدا بغیر بیٹے کے ایک بے آرزو ارادہ ہے (کیونکہ خدا خود سب کچھ ہے اور کوئی شے اس سے باہر نہیں) یا ایک ارادۂ بے محرک، ایک عشقِ بے معشوق ایک طاقتِ بے قوت ایک سایۂ بے جوہر، ایک عینِ کور، بے فہم و بے حیات، ایک مرکزِ بے دائرہ، ایک نورِ بے ضیا، ایک مہرِ بے شعاع، ایک شب بے انجم ہیولائے بے نور و بے رنگ و بے صورت۔ قعر ظلمت موت سرمدی اور نفیٔ مطلق خدا باپ اور بیٹا ملکر ایک زندہ خدا ایک روح مطلق اور ایک وجود کامل ہے بیٹا ایک خود مرکز نا متناہی اور قلب پدر ہے وہ ایک مشعل ہے جو ہستیٔ الٰہی کی لامحدودیت کو روشن کرتی ہے جس طرح سورج فضائے لامحدود کو منور کرتا ہے وہ ایک دائرۂ سرمدی ہے جو خدا اپنے گرد

کھینچتا ہے وہ خدا کا جسم ہے ستارے اسکے اعضا اور ان کے مدار اس کی دائمی پھڑکنے والی رگیں ہیں وہ زمین و آسمان کی تمام صورتوں کا مجموعہ ہے وہ پر اسرار فطرت ہے، جو زندہ رہتی محسوس کرتی تکلیف اٹھاتی اور مرجاتی ہے اور پھر ہم میں اسکا احیا ہوتا ہے لیکن یہ تضاد جو عین الٰہی اور تمام ہستیوں میں پایا جاتا ہے ہستئ اولیں نہیں یہ وحدت سے مشتق ہے بیٹا باپ سے پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ ثانوی وجود ہے پہلے فطرت ہے اور پھر نفس۔ پہلے ارادۂ بے معروض و بے شعور۔ اسکے بعد ارادۂ شاعرہ۔

ہم نہایت آسانی سے ان استعاروں سے جو ہری روحانیت کے اختصاصی خیالات اخذ کرسکتے ہیں مگر بیہمے میں انھوں نے بالکل دینیاتی شکل اختیار کرلی ہے جرمن فلسفے کا یہ پیشرو ایک ایسا صاحب نظر اور نبی ہے جو یہاں تک رواتی خیالات کے رنگ میں رنگا ہوا ہے کہ خود اپنے آپ کو پورے طور پر نہیں سمجھتا اتنجاجی دنیا میں فکر آزاد نہیں ہوا غلامی کے اس خوگر نے پرانے آقا کو چھوڑ کر ایک نئے آقا کی خدمت اختیار کرلی ہے وہ ابھی تک بندۂ دینیات ہے آخر میں کولبس میگیلن کوپرنیکس کیپلر اور گیلیلیو کے اکتشافات نے زمین سورج اور آسمانوں کے متعلق خیالات مسلمہ کی تردید کرکے اسکو آزاد کیا اور اس تعصب کو فنا کیا جو صحیفے کو علوم طبیعیہ کی ناقابل خطا کتاب سمجھے ہوئے تھا۔ نہ صحیفے میں یہ بات پائی جاتی ہے اور نہ اسے اس بات کا دعوے ہے۔

۴۸

پندرھویں صدی کے وسط سے مغربی یورپ میں یکے بعد دیگرے متعدد حیرت انگیز واقعات ظاہر ہوئے یونانی علما کی رہنمائی سے جو اطالیہ میں متوطن ہوگئے تھے مغربی یورپ براہ راست اس ارض موعودہ میں پہنچ گیا جسے ہسپانیہ کے عربوں نے ایک حد تک اس پر ظاہر کیا تھا میرا مطلب زمانۂ سلف اس کے ادب فلسفہ اور فن سے ہے۔ ہمارے آبا کی تاریخی افق کا دائرہ جو پہلے صرف کیتھولک عہد کے گرد کھچا ہوا تھا رفتہ رفتہ وسیع ہوتا گیا اور عیسائیت کے آغاز سے

بہت پرے تک پھیل گیا۔ کیتھولک کلیسا جس کے باہر صرف ظلمت اور جہالت پھیلی ہوئی معلوم ہوتی تھی اب ایک قدیم تر زیادہ باثروت اور بوقلموں تہذیب کا نائیدہ اور وارث شمار ہونے لگا جو مغربی اقوام کی طبیعت کے زیادہ موافق تھی یورپ کی رومانسی اور جرمانی اقوام کو ان یونانیوں اور رومیوں سے زیادہ قرابت معلوم ہوتی تھی جن کو کلیسا نے اپنے دائرے سے خارج کر دیا تھا مگر یہ لوگ متعدد حیثیتوں سے سعی انسانی کے تمام شعبوں میں پندرھویں صدی کے عیسائیوں سے بہت زیادہ فائق تھے کیتھولک تعصب اور تنگ خیالی، جس کے نزدیک کلیسا کے حدود کے باہر نہ حقیقی تہذیب ہے نہ اخلاق نہ مذہب ہے نہ نجات، رفتہ رفتہ ناپید ہو گئی اب لوگ صرف کیتھولک نہ رہے بلکہ انسان بن گئے اور نہایت وسیع معنوں میں اپنی نوع کے ہمدرد ہو گئے۔ ہمارے اجداد کی متحیر نگاہوں کے سامنے ماضی کی صرف چند جھلکیاں نہیں بلکہ آریائی یورپ کی تمام تاریخ، اسکے بے شمار سیاسی ادبی فلسفیانہ آثاری اور جغرافیائی مسائل جلوہ آرا ہو گئے اس وقت سے تاریخی علوم جن کی طرف ماضی میں بہت کم توجہ کی گئی تھی اور ازمنۂ متوسطہ جن سے بالکل ناآشنا تھے مطالعہ کا ایک اہم شعبہ بن گئے اور آخر کار علمی دلچسپیوں کا مرکز ہو گئے۔

انسان پر ابھی انسانیت کا پورا انکشاف نہیں ہوا تھا کہ وہ اپنے مسکنِ ارضی کی مکمل اور اصلی صورت سے آشنا ہو گیا پہلے جسکے ایک ہی رخ سے واقف تھا کیتھولک کائنات صرف اسی دنیا تک محدود تھی جو رومیوں کو معلوم تھی یعنی بحیرۂ روم کی وادی ایشیا کا جنوب مغربی حصہ اور شمالی یورپ۔ لیکن اب کولمبس نے نئی دنیا دریافت کی واسکوڈے گاما نے راس گڈہوپ کے گرد سے ہندوستان کا بحری راستہ معلوم کیا اور سب سے زیادہ یہ بات کہ میگیلن (Magellan) زمین کے گرداگرد چکر لگانے میں کامیاب ہوا۔ ان انکشافات سے وہ معروضہ پایۂ تصدیق کو پہنچا جس سے متقدمین بہت پہلے آشنا تھے کہ ہماری زمین ایک کرہ ہے جو علٰحدہ اور فضا میں معلق ہے اس سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل قدرتی بات تھی کہ ستارے بھی اسی طرح فضا میں تیرتے ہیں کسی چیز سے چسپاں نہیں۔ اور ارسطو کے

بُرج محض ڈھکوسلا ہیں۔

زمین اب ایک کرہ تصور کی جانے لگی لیکن ابھی تک ہر کوئی اسکو ایک غیر متحرک مرکز سمجھتا تھا جسکے گرد آسمانی بروج گردش کرتے ہیں سب سے پہلے ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے سورج کو نظام سیارات کے مرکز میں رکھ کر روایتی اور عام پسند نظریہ اور وضع کائنات پر حملہ کیا لیکن وہ ابھی تک اس بات کا قائل تھا کہ نظام شمسی زمین کے گرد گھومتا ہے کوپرنیکس نے زمین کو سیاروں میں جگہ دے کر اور سورج کو ان کے مرکز میں رکھ کر ایک فیصلہ کن قدم اٹھایا یہ نظریہ جو اس سے پہلے بہت سے متقدمین پیش کر چکے تھے اور جسے کوپرنیکس نے محض بطور مفروضہ تجویز کیا تھا کیپلر اور گیلیلیو کی شاندار کوششوں سے پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا۔ کیپلر نے سیارات کے مداروں کی شکل اور انکی حرکت کے قوانین دریافت کرے۔ گیلیلو نے کہا کہ زمین کی حرکت دوگانہ ہے اور خود ساختہ دوربین سے جیوپیٹر کے چاندوں کو دیکھا اور ان کی گردش کا قانون دریافت کیا۔

مہر مرکزی نظریہ نے دونوں کلیساؤں کے کان کھڑے کر دیئے کیپلر کو اذیت رسانی شروع ہوئی اور گیلیلیو کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے خیالات سے توبہ کرے اور اپنے الفاظ واپس لے۔ ہٹ دھرم متبدّین نے کہا کہ کوپرنیکی نظام کو مان لینے سے عیسائیت کی بنیادیں اکھڑ جائیں گی۔ اگر سورج سیاراتی مدارات کا مرکز ہے اور زمین متحرک ہے تو جوشوا (Joshua) کا معجزہ نہیں ہوا انجیل غلط ہے اور کلیسا خطا پذیر ہے اگر زمین سیارہ ہے تو وہ آسمان میں حرکت کرتی ہے اور زمین و آسمان کا روایتی تضاد باقی نہیں رہتا اور وہ دونوں ملکر ایک ناقابل تقسیم کائنات ہو جاتے ہیں۔ مزید برآں ارسطو کے خلاف دنیا کو لامحدود ماننا کائنات سے علٰحدہ آسمان کے وجود کا انکار کرنا ہے اور فوق الفطرت نظام اشیاء اور عرش نشیں خدا کا منکر ہونا ہے۔ کلیسا نے اسی طرح سے استدلال کیا اس نے خدا کو ہمارے تصوراتِ خدا اور ایمان کو مسائلِ ایمان کا مرادف قرار دیا اور کوپرنیکس کے ماننے والوں کو منکرِ خدا کہا۔

مگر کلیسا کی کوششوں کے باوجود یہ نئے نظریات پھیل گئے اور کثرت سے اکتشافات و ایجادات ہونے لگے پہلے چھپائی ایجاد ہوئی پھر پرکار بحری اور پھر دوربین پیشتر اسکے کہ نیوٹن تجاذب عامہ کے نظریہ سے نئی تکوینیات کو تکمیل کرے اور اسے علم متعارف بنا دے جو ابھی تک محض ایک مفروضہ تھا علوم نے مدرسیت کا جوا اپنے کندھوں سے اتار پھینکا تھا اور آہستہ آہستہ مگر یقینی طور پر آگے کو قدم بڑھا چکے تھے۔ لیونارڈو ڈے ونسی (Leonardo da Finci) اور اسکے ہموطن فریکاسٹر (Fracaster) نے طبیعات مرئیات اور علم جر ثقیل میں ارشمیدش اور اسکندروی علما کی کوششوں کو جاری رکھا۔ فرانسیسی ریاضی داں ویتے (Viete) نے جبر و مقابلہ کو وسیع کرکے اسے علم ہندسہ پر عائد کیا اور مشہور انگریز نپیر (Neper, Lord John Napier) نے لاگرتھم ایجاد کئے حیاتیات میں ایک باشندۂ بلجیم ویزالے نامی (Vesale) نے اپنی تصنیف ساخت جسم انسانی (De Corporis humani fabrica سنہ ۱۵۴۳ء) سے علم تشریح کی بنیاد رکھی اور ایک انگریز ہاروے (Harvey) نے ایک تصنیف میں جو ۱۶۲۸ء میں شائع ہوئی دوران خون کے نظریہ کا ثبوت دیا جسے اس سے پہلے میکائیل سروٹ ہسپانوی (ichel Servet) اور ریالڈو کولمبو اور اندریاس سیزالپائینس اطالوی (Reoldo Columbo and Audrias Caesalpuius) پیش کر چکے تھے۔

کوپرنیکس کا نظریہ تمام جدید اکتشافات میں سب سے زیادہ با اثر ثابت ہوا۔ گردشہائے آسمانی کا ظہور ایک نہایت اہم واقعہ اور یورپ کی ذہنی تاریخ میں سب سے بڑے دور کا آغاز ہے اس کو دنیائے جدید کا شروع کہنا چاہئے۔ نامتناہی کو ہم پر ظاہر کرکے جسے زمانۂ سلف نفی محض خیال کرتا تھا اس نے اشیائے غائب میں ہمارے ایمان کو متنزلزل نہیں کیا (بلکہ اسے پھر زندہ کیا اور زیادہ مضبوط کیا) مگر عالم غیب سے دنیا کا جو تعلق ہمارے ذہن میں تھا اس میں عظیم تغیر پیدا کر دیا اس نے ورائیت کو جو ازمنۂ متوسطہ کا تصور غالب تھا داخلیت[1] الٰہی

[1] ہیگل جو داخلیت کو دنیائے جدید کا فکر غالب قرار دیتا ہے گو وہ اسکا آغاز لوتھر کی اصلاح کلیسا سے سمجھتا ہے

کے جدید اصول سے بدل دیا۔

اس تصور کا لازمی نتیجہ وہ اصلاح فلسفہ تھی جو پندرھویں اور سولھویں صدی کے آزاد خیالوں نے شروع کی اور ۱۶۰۰ء کے قریب بعض نہایت باجرأت جدّت پسندوں نے جاری رکھی (اطالیہ میں برنو انگلستان میں بیکن اور فرانس میں ڈیکارٹ)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ تاہم ازمنۂ متوسط سے ہمارے دور کی طرف عبور کو مفصلۂ ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے "نوع انسان کو یہ معلوم ہوا کہ خدا نے سورج چاند ستارے پودے اور حیوان گویا ابھی ابھی پیدا کئے ہیں اور قوانین قدرت ابھی ابھی نافذ ہوئے ہیں جب انھوں نے عقلِ کل کو اپنی ہی عقل کا آئینہ پایا تو پہلی دفعہ ان کو اشیاء سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ قوانین قدرت کے نام سے زمانے کے توہم عظیم اور ان خوفناک قوتوں کے متعلق خیالات کے خلاف اعلانِ جنگ کیا گیا جنکی نسبت یہ خیال تھا کہ سوائے جادو کی مدد کے وہ مغلوب نہیں ہو سکتیں۔ اس پیکار میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دوش بدوش لڑے۔

فلسفہ جدیدہ

دورِ اوّل

آزاد الٰہیات کا زمانہ

(برونو سے کوک اور کانٹ تک)

۴۹۔ جورڈینو برونو

جورڈینو برونو ۱۵۴۸ء میں شہر نیپلز کے قریب نولا میں پیدا ہوا، ایام جوانی ہی میں وہ، ڈومینکن سلسلے میں داخل ہوگیا، لیکن نکولاس کیوزنیس، ریمنڈ للس اور ٹیلیسیو کی تصانیف کے اثر اور فطرت کے گہرے عشق نے اسکو رہبانیت اور کیتھولک مذہب کا مخالف بنا دیا، اس نے وٹن برگ سے پراگ اور ہلمستات سے فرینکفرٹ تک سفر کیا، پھر جنیوا گیا، جہاں اسکو نہایت تلخ مایوسیوں کا سامنا ہوا، اس نے پیرس، لندن اور جرمنی کا بھی سفر کیا، لیکن احتجاجیت بھی اس کے لئے دین آبائی کی نسبت کچھ زیادہ تسکین بخش ثابت نہ ہوئی، اطالیہ واپس آنے پر وہ عدالت احتساب کے حکم سے وینس میں گرفتار ہوگیا اور دو برس تک قید رہا، اسکے بعد روما میں ۱۶۰۰ء میں زندہ جلا دیا گیا، باوجود اس قسم کی پرخطر زندگی کے اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔[1]

---

[1] ان میں بہت زیادہ قابل توجہ مفصلۂ ذیل کتابیں ہیں:-

(1) Rella ceusa prinoipis enduns.

برونو سولھویں صدی کا پہلا الٰہیاتی ہے جس نے بلا کم و کاست شمسی مرکزی نظام ہیئت کو تسلیم کیا، وہ **ارسطو** کی تقسیم کائنات اور اس کے برجوں کو ایک خیالی چیز سمجھتا تھا، اسکا خیال تھا کہ کائنات میں کوئی ایسی حدیں اور ناقابل عبور قدغنیں نہیں جو ہماری دنیا کو کسی عالم بالا سے علٰحدہ کرتی ہوں جو خالص روحوں فرشتوں اور باریتعالیٰ کے لئے مخصوص ہے، آسمان لامحدود کائنات ہے، ثوابت سب کے سب آفتاب ہیں جن کے گرد ان کے سیارے گھومتے ہیں، پھر ان سیاروں کے گرد اپنے چاند ہیں، ہماری زمین محض ایک ستیارہ ہے اور اسے کوئی خاص مرکزی حیثیت حاصل نہیں، ہمارے آفتاب کی نسبت بھی یہی بات صحیح ہے کیونکہ کائنات شمسی نظاموں کا ایک نظام ہے۔

اگر کائنات لامحدود ہے، تو لازمی طور پر ہمارا استدلال حسب ذیل ہونا چاہئے، لامتناہیاں دو نہیں ہوسکتیں لہٰذا خدا اور کائنات کا وجود ایک ہی ہے، دہریت کے الزام سے بچنے کے لئے برونو کائنات اور دنیا میں فرق اور تمیز کرتا ہے۔ خدا ہستی لامحدود یا کائنات دنیا کی اصل یا علت سرمدی ہے، اس کو فطرت سببی کہنا چاہئے۔ دنیا اس کے معلومات یا ظہورات کا مجموعہ ہے۔ فطرت سببی کے مقابلے میں یہ فطرت اثری ہے۔ برونو کہتا ہے کہ خدا اور دنیا کو عین خیال کرنا الحاد ہے کیونکہ دنیا انفرادی ہستیوں کا محض ایک مجموعہ ہے اور مجموعہ کوئی ہستی نہیں، بلکہ بہت سی اشیاء کے لئے ایک اسم جمع ہے، مگر خدا کو کائنات کا عین خیال کرنا خدا کا انکار نہیں، بخلاف اس کے اسکی عظمت کا اقرار ہے اور یہ تخیل ان لوگوں کے تصور سے وسیع تر ہے جو خدا کو دوسری ہستیوں کے پہلو بہ پہلو ایک ہستی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔

(2) Rel infinito Univers l Dei mondi

(3) Re Triphii minimo et mensura

(4) Remonde Univers et figura

(5) Re innuenso et innumer obibus de Univers et mundis

یا بالفاظ دیگر ایک محدود وجود خیال کرتے ہیں۔ اس لئے **برونو** اپنے خیال کو الحاد سے متمیز کرنے کے لئے اپنے آپ کو عاشق خدا کہتا تھا مگر یہ احتیاط بے کار ثابت ہوئی اور محتسبوں کو گمراہ نہ کر سکی۔

حقیقت یہ ہے کہ **برونو** کا خدا نہ خالق ہے اور نہ محرک اوّل، وہ دنیا کی روح ہے وہ عارضی اور خارجی علت نہیں، **سپائنوزا** کے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے، کہ وہ علت باطنی یا اشیاء کی داخلی اور مستقل علت ہے وہ مادی اصل بھی ہے، اور صوری بھی، وہ اشیاء کو پیدا کرتا، ترتیب دیتا اور اندر ہی سے ان پر حکومت کرتا ہے جسکا اثر ظاہر میں نمایاں ہوتا ہے، مختصر یہ کہ وہ ان کا جوہر سرمدی ہے۔ کائنات اور دنیا یا فطرت سببی و فطرت اثری کے الفاظ سے **برونو** جن دو وجودوں میں فرق پیدا کرنا چاہتا ہے وہ حقیقت میں ایک ہی چیز ہیں، جن کو ازمنۂ متوسط کے مفہوم کے مطابق کبھی موجودی نقطۂ نظر سے اور کبھی اسمیتی زاویۂ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ کائنات جو تمام اشیاء کی حامل اور ان کو پیدا کرنے والی ہے، اسکا نہ آغاز ہے نہ انجام مگر دنیا یعنی اسکی پیدا کردہ موجودات کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی، فطرت اور آفرینش جبری کا تصور، خالق اور اختیاری تخلیق کے تصور کی جگہ لے لیتا ہے، مگر اس کے نزدیک جبر و اختیار ہم معنی ہیں۔ ہستی قوت اور ارادہ خدا کے ایک ہی ناقابل تقسیم عمل کے مختلف پہلو ہیں۔

دنیا کی تخلیق سے اسی کائنات میں جو خدا ہے، کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا، وہ دائماً یکساں ناقابل تحویل و مقابلہ اور آلان کما کان ہے، یہ ہستی نا متناہی اپنے انتشار سے بے حساب اجناس و انواع و افراد بناتی ہے، اس میں قوانین و اضافات کوئی کا لا محدود تنوع پایا جاتا ہے (یہی دنیائے حادث اور کائنات کی زندگی ہے) مگر یہ وجود لا محدود خود جنس، نوع، فرد یا جوہر نہیں بنتا، نہ وہ کسی قانون کے ماتحت ہے اور نہ کسی تعلق سے وابستہ۔ وہ ایک ناقابل تقسیم اور مطلق وحدت ہے، اس میں اور وحدت عددی میں کوئی شے مشترک نہیں، وہ تمام اشیاء میں ہے اور تمام اشیاء اس میں ہیں،

ہر موجود شے کی زندگی حرکت اور ہستی اسی میں ہے، گھاس کی پتی میں، ریت کے ذرہ میں، اور سورج کی کرن میں، ناچنے والے سالمہ میں، وہ اسی طرح موجود ہے، جس طرح لا محدود کل میں۔ یعنی وہ ہر جگہ حاضر ہے، کیونکہ ناقابل تقسیم ہے۔ ہستی لا محدود کا جوہری اور فطری طور پر ہر جگہ موجود ہونا عشائے ربانی کے فوق الفطرت اعتقاد کی توجیہ بھی کرتا ہے اور اس کو فنا بھی کر دیتا ہے۔ یہ نکلا ہوا ڈومینکن اس اعتقاد کو عیسائیت کا سنگ بنیاد خیال کرتا تھا، اس لا محدود وحدت کے حقیقی ہرجائی حضور سے فطرت میں ہر شے زندہ ہے کوئی شے فنا نہیں ہو سکتی، موت بھی حیات ہی کی ایک تبدیلی صورت ہے رواقیت کی یہ مزیت تھی کہ اس نے دنیا کو ایک زندہ وجود سمجھا اور فیثاغورثیوں کا یہ کمال تھا کہ انھوں نے تکوین سرمدی کے قوانین کی تغیر ناپذیری اور ریاضیتی جبر کو سمجھا، برونو ہستی لا محدود کائنات یا خدا کو بعض اوقات مادہ کے لفظ سے موسوم کرتا ہے، مگر اسکا مادہ یونانی تصوریت اور مدرسیت کا مادہ نہیں، وہ غیر ممتد ہے یعنی اسکا جو ہر غیر مادی ہے اور وہ اپنے سے خارج کسی ایجابی اصل سے وجود حاصل نہیں کرتا۔ بخلاف اس کے وہ تمام صورتوں کا حقیقی ماخذ ہے۔ تمام صورتیں ایک تخم کی طرح اس میں موجود ہیں۔ اور یکے بعد دیگرے معرض نمود میں آتی ہیں، جو پہلے بیج تھا وہ ڈنڈی بنجاتا ہے پھر بالی، پھر روٹی، پھر خون، پھر منی، پھر جنین، پھر آدمی، پھر لاش اور پھر زمین یا پتھر میں واپس ہوجاتا ہے تاکہ انھیں منازل میں سے پھر گزرے۔ ایک ہی چیز ہے جو مختلف اشیاء کی صورت اختیار کرتی ہے، مگر اس کے جوہر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ مادہ ہی ایک باقی اور سرمدی شے ہے اور صرف یہی مبدء یا اصل کہلانے کا مستحق ہے مطلق ہونے کی وجہ سے تمام صورتیں اور تمام مقادیر اس کے اندر ہیں۔ اور وہ بے شمار صورتوں کے رنگ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز مرگئی تو اس سے ہمارا مطلب ہوتا ہے کہ اس سے ایک نئی چیز پیدا ہوگئی ہے۔ کسی ایک مرکب کا تحلیل ہو جانا گویا ایک نئے مرکب کی ترکیب ہے۔

روح انسانی حیات کونی کا کمال ارتقا ہے، جو قوت ایک دانے سے گیہوں کی بالی نکالتی ہے وہی قوت تمام اشیاء کے جوہر سے روح انسانی کو پیدا کرتی ہے۔ تمام ہستیوں میں روح اور جسم دونوں پائے جاتے ہیں۔ تمام وجود زندہ احاد ہیں جو احد الاحاد یا "خدا کیا مُنات" کو مخصوص صورتوں میں ظاہر کرتے ہیں جسمیت ایک احد کی توسیعی قوت یا باہر کی طرف حرکت کا نتیجہ ہے۔ فکر میں ایک احد کی حرکت خود اپنی طرف رجعت کرتی ہے۔ خود اپنے مرکز اور خارج کی طرف دوگونہ حرکت کسی احد کی زندگی ہے۔ جب تک کسی احد کی یہ بیرونی اور اندرونی حرکت قائم رہتی ہے، وہ زندہ رہتا ہے اور جب یہ بند ہوجاتی ہے تو وہ مرجاتا ہے، لیکن اس طرح ناپید ہوکر وہ پھر کسی نئی صورت میں نمودار ہوجاتا ہے۔ کسی زندہ وجود کا ارتقا اس کے مرکز حیات کی توسیع کا نام ہے، زندگی اس وسیع شدہ کرہ کا زمانہ حیات ہے اور موت اس کرہ کا سکڑ کر پھر اسی مرکز حیات کی طرف واپس آجانا ہے۔

یہ تمام تصورات خصوصاً **برونو** کی ارتقائیت ہیں پھر **لائبنز**، **بائنیٹ**، **ڈیڈ راڈ**، اور **ہیگل** کے نظاموں میں ملتی ہے۔ ایک غیر متمایز حالت میں **برونو** کا فلسفہ یہ تمام نظام اپنے اندر رکھتا ہے۔ وحدیت، سالمیت، تصوریت و مادیت، تخیل و مشاہدہ کی ترکیب ہونے کی حیثیت سے یہ فلسفہ موجودہ الٰہیاتی مسائل کا ماخذ مشترک ہے۔

۵۰۔ ٹامس کیمپانلا

جنوبی اطالیہ کا ایک اور **ڈومنکن ٹامس کیمپانلا** انگریزی اور جرمن کتب فہم انسانی یعنی جدید انتقادیت کا پیشرو ہے۔ اصلاح فلسفہ اور حریت اطالیہ کا یہ زبردست حامی کیالبریا میں اسٹیلو کے قریب ۱۵۶۸ء میں پیدا ہوا اور ہسپانوی حکومت کے خلاف سازش کرنے کے الزام میں نیپلس کے قیدخانہ میں ستائیس برس بسر کرنے کے بعد ۱۶۳۹ء میں پیرس میں راہی ملک عدم ہوا۔

کیمپانلا یونانی تشککین کا پیرو ہے۔ اس مذہب نے اسے یہ تعلیم دی کہ الٰہیات کی بنیاد نہایت بودی ہوتی ہے جب تک اسکی بنیاد علمیات پر نہ رکھی جائے۔ اس لئے اسکا فلسفہ سب سے پہلے اسی اصولی مسئلہ پر بحث کرتا ہے۔

ہمارے علم کے دو ماخذ ہیں۔ تجربۂ حسّی اور استدلال یعنی علم یا تجربی ہوتا ہے یا تخیلی، کیا حس سے حاصل کردہ علم یقینی ہو سکتا ہے؟ اکثر متقدمین کی یہ رائے ہے کہ حواس کی شہادت قابل اعتبار نہیں اور متشککین اپنے شکوک کا خلاصہ مفصلۂ ذیل استدلال میں بیان کرتے ہیں :- جس شے کا ہمیں حواس سے ادراک ہوتا ہے وہ اصل میں خود ہمارے ہی ذہن کی ایک کیفیت ہے اور جن امور کے متعلق ہمیں حواس یہ بتاتے ہیں کہ وہ ہم سے باہر واقع ہو رہے ہیں وہ اصل میں خود ہمارے اندر ہی ہیں، حواس خود میرے حواس ہیں اور میری ہی ذات کا جزو ہیں۔ احساس کا وقوع خود میرے اندر ہوتا ہے مگر میں اس کی توجیہ ایک خارجی علت سے کرتا ہوں حالانکہ ہو سکتا ہے کہ میرا ذہن ہی اس کو معین کرنیکی ایک غیر شعوری علت ہو۔ ایسی حالت میں ہمیں اشیاء خارجی کے وجود اور ان کی ماہیت کا یقینی علم کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر شے مدرکہ خود میرا احساس ہے، تو میں کیسے ثابت کر سکتا ہوں کہ اسکا وجود مجھ سے باہر بھی ہے۔ کیمپانلا اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ یقین حسّ باطنی سے حاصل ہوتا ہے حسّی ادراک میں تیقن کا وصف عقل سے پیدا ہوتا ہے۔ عقل ان ادراکات کو علم کی صورت عطا کرتی ہے ایک الہیاتی حواس کی صداقت پر شک کر سکتا ہے، لیکن حسّ باطنی پر شبہ نہیں کر سکتا۔ حسّ باطنی سے میری ہستی مجھ پہ بلا واسطہ منکشف ہوتی ہے اور اس انداز سے کہ شک کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔ اس سے مجھے پتہ چلتا ہے کہ میں ایک ہستی ہوں جسکا وجود ہے جو عمل کرتی ہے جانتی ہے اور ارادہ کرتی ہے اور ساتھ ہی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ میری ہستی سب کچھ نہیں کر سکتی اور سب کچھ نہیں جان سکتی، دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ حسّ باطنی سے مجھے اپنی ہستی کا بھی احساس ہوتا ہے اور اسکے محدود ہونے کا بھی، لہذا لازماً میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ کوئی اور ہستی بھی ہے جو مجھے محدود کرتی ہے، یعنی مجھ سے علاوہ ایک خارجی دنیا یا ایک غیر آنا کا بھی وجود ہے۔ اس طرح میں استدلال سے ایک ایسی حقیقت کو ثابت کرتا ہوں جسکا یقین فکر سے مقدم اور جبلی ہے، غیر آنا کا وجود میرے ادراکات حسّی کی علت ہے۔

کیا اس دلیل سے ارتیاب کی تردید ہو جاتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسکا رو ادھورا رہ گیا ہے اور ہمارا فلسفی فہمندی کا دعوے نہیں کرتا۔ اشیاء کے متعلق حواس کو سچا سمجھنے سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ حواس ہمیں اشیاء کی بالکل اصلی ہیئت سے آگاہ کرتے ہیں۔ ادعائیت کا یہ فرض کرنا کہ اشیاء کے وجود حقیقی اور ان کے متعلق ہمارے ادراک میں مطابقت ہے **کیمپانلا** کے نزدیک ہستیوں کی مماثلت کا نتیجہ ہے اور یہ نتیجہ خود ایک ناقابل ثبوت حقیقت کا نتیجہ ہے کہ انکا ماخذ واحد ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ نفس انسانی کو اشیاء کا علم مطلق ہو سکتا ہے۔ ہمارا علم مکمل ہونے کے بغیر بھی صحیح ہو سکتا ہے، خدا کے علم کے مقابلے میں ہمارا علم ناچیز و ہیچ ہونے کے برابر ہے، اگر ہمارا علم ایک خالص عمل ہوتا اور ادراک کے معنی تخلیق کے ہوتے تو ہمیں اشیاء کی ذات کا کامل علم ہو سکتا۔ اشیاء کی ذات کا علم یا اُن کا علم مطلق حاصل ہونے کے لئے خود ہمیں ذات مطلق یعنی خالق ہونا چاہئے۔ گو علم مطلق ایک ایسا نصب العین ہے جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکتا (یہی اس بات کی شہادت ہے کہ دنیا انسان کا اصلی گھر نہیں) تاہم سوچنے والے کو چاہئے کہ الہیاتی تحقیق میں مصروف رہے۔

اپنے موضوع کے لحاظ سے فلسفۂ کلی یا الٰہیات وجود کے اصول اور شرائط اساسی کا علم ہے اپنے ماخذ ذرائع اور طریقوں کے لحاظ سے الٰہیات عقل کا علم ہے اور تجربی علوم سے زیادہ یقینی اور مستند ہے۔

موجود ہونے کے معنی ایک اصل سے نکلنا اور اس کی طرف واپس ہونا ہیں۔ یہ اصل یا اصول کیا ہیں؟ کیونکہ وحدت مجردہ تو ایک بے معنی شے ہے، دوسرے الفاظ میں یوں سوال کر سکتے ہیں کہ ایک ہستی کے وجود کے لئے کیا چیز لازمی ہے اسکا جواب یہ ہے:-

(۱) کہ یہ ہستی موجود ہونے کی قابلیت رکھتی ہو۔

(۲) کہ فطرت میں اس ہستی کا تصور موجود ہو (کیونکہ بغیر علم کے فطرت کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتی۔)

(۳) کہ اس کی صورت بندی یا تخلیق کا میلان یا اس کی خواہش پائی جائے۔

اس طرح اضافی ہستی کی تین اصلیں ہوئیں قوت، علم، اور ارادہ۔ ان سب اصلوں کا مجموعہ یا انکی وحدت اعلیٰ خدا ہے جس میں یہ سب داخل ہیں۔ خدا قوت مطلق، علم مطلق اور ارادۂ مطلق، یا عشق مطلق ہے۔ مخلوق ہستیوں میں بھی سرچشمۂ اشیاء کے قرب کی نسبت سے قوت اور اک اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ کائنات ذہنی ملکی یا الہیاتی عالم، سرمدی یا ریاضیاتی عالم اور دنیوی یا جسمی عالم کا ایک تدریجی نظام ہے۔ یہ تمام عالم یہاں تک کہ عالم جسمی بھی ہستی مطلق سے بہرہ اندوز ہے اور اس کے تینوں عناصر اصلی ان میں پائے جاتے ہیں یعنی قوت، علم، اور ارادہ۔ یہ بات اس قدر صحیح ہے کہ غیر متحرک فطرت بھی مردہ نہیں۔ حس، فہم، اور ارادہ مختلف درجوں میں ہستیوں میں پایا جاتا ہے، غیر عضوی مادہ بھی اس سے مستثنےٰ نہیں۔

ہر ہستی، ہستی مطلق سے برآمد ہوتی ہے، اور اسی اصل کی طرف رجعت کرنے کی کوشش کرتی ہے، ان معنوں میں تمام قسم کی محدود ہستیاں خدا کا عشق رکھتی ہیں۔ تمام مذہب پسند ہیں تمام خالق کی حیات لا محدود میں داخل ہونا چاہتی ہیں، سب کی سب عدم سے خائف ہیں، چونکہ سب کے اندر ہستی و عدم دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تمام ہستیاں خود اپنی ذات سے زیادہ خدا کی عاشق ہیں۔ مذہب کا ظہور ہر جگہ پر پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اشیاء کا وجود ہستی مطلق پر منحصر ہے۔ علم دین فلسفہ سے اسی قدر اعلےٰ ہے جس قدر کہ خدا انسان سے بزرگ و برتر ہے۔

کاتھولکی مذہب کے ساتھ یہ رعایتیں برتنے مقدس باپ کی حکومت عالمگیر کا خواب دیکھنے کے باوجود کیمپانلا کی ان اصلاحی کوششوں پر کلیسا نے شبہ کیا اور اس کو اپنا مقصود حاصل نہ ہوا۔ فلسفہ کو اطالیہ میں ترقی پانے کی امید نہ رہی اس لئے اُس نے آئندہ مذہبی اصلاح سے آزادی یافتہ اور روشن خیال ممالک میں سکن اختیار کیا یعنی انگلستان اور دریائے ریم[۵۱] کے دونوں کناروں پر آباد ہوا۔

---

۵۱ سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کے اطالوی فلاسفہ میں نہایت ممتاز شخص گیو دنین

۵۱۔ فرانسس بیکن

انگلستان میں اصلاح فلسفہ میں اینگلو سکسن رنگ پایا جاتا ہے اس لئے اسکا رجحان اطالوی تحریک سے بالکل مختلف ہے۔ سنجیدہ اور واقعیت پسند انگریزی طبیعت نے مدرسیت کے روایات کو آزاد الٰہیات کے فوری نتائج کی طرح شبہہ کی نظر سے دیکھا۔ رفتہ رفتہ تجربہ کی بنا پر اوج مقصود کی طرف چڑھنا اطالوی تخیل پسندی کی نسبت قابل ترجیح خیال کیا۔ اطالوی تخیل سرعت سے چوٹی پر پہنچ جاتا ہے وہاں اپنے آپ کو قائم نہ رکھ سکنے کی وجہ سے بے ہمت ہو کر ارتیاب میں گر پڑتا ہے۔ مگر انگریزی اس امر سے بہت متاثر ہوا کہ علوم کی جدید ترقی میں مدرسے اور اسکے اسلوبوں کا کوئی حصہ نہیں۔ علوم کی عقلی فتوحات مدرسے کی حدود سے باہر، بلکہ اسکی مخالفت میں حاصل ہوئیں۔ علوم کی کامیابی نہ ارسطو کی منت کش ہے نہ کسی اور روایتی سند کی۔ اسکی کامیابی کی وجہ فطرت کا براہ راست مطالعہ اور عقل سلیم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علوم کے نہایت جری محقق مدرسے کے منطقیوں کی نسبت استدلال میں کچھ کم نہ تھے۔ لیکن انکا استدلال مشاہدہ واقعات کی بناء پر تھا۔ جب کبھی انھوں نے قیاسی تصورات یا مفروضات سے بھی کام لیا تو تجربہ سے اسکی تصدیق کی اور جب تک تجربہ نے اپنی منظوری نہ دی تب تک ان نظریات کو نہیں مانا، جیسے کہ **کلمبس** نے کیا، اس طرح ایک طرف بالکل بیکار اور بے ثمر سرکاری فلسفہ ہے اور دوسری طرف ایجابی علوم میں حیرت انگیز ترقی ہے۔ انگریزی عقل سلیم جس نتیجہ پر پہنچی وہ یہ تھا کہ استخراجی تخیل اور لغو قیاسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بیالسٹاویکو ہے جس نے ۱۷۴۴ء میں وفات پائی۔ وہ اپنی کتاب "علم نو" کے لئے بہت مشہور ہے جو ۱۷۲۵ء میں نیپلس میں شائع ہوئی۔ یہ تصنیف تاریخ فلسفہ لکھنے کی پہلی کوششوں میں شمار ہوتی ہے۔ گیالپی، روسینی، گیوبرٹی، مینیانی، فراری، وغیرہ جدید اہل فکر نے بہت کوشش کی ہے کہ اطالیہ فلسفہ میں پھر ایسا ہی ممتاز ہو جائے جیسا کہ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں تھا۔

استدلال کو ترک کر دینا چاہئے اور مشاہدہ و استقرا سے کام لینا چاہئیے۔

راجر بیکن نے تیرھویں ہی صدی میں اس یقین کا اظہار کیا تھا، جس کے بعد اس کے ہم نام **فرانسس بیکن** کی تصانیف میں اسکا اعلان کیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہن انسانی کی تمام محنت کو از سر نو شروع کیا جائے اور علم کی تعمیر ایک بالکل نئی بنیاد پر کی جائے، اگر ہم اشیاء کی ماہیت پنہاں کو دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کے لئے کتابوں کے ورق الٹنے کی ضرورت نہیں اور نہ مدرسہ کی اسناد قیاسی تخیلات اور غیر متحقق تصورات ہمیں کچھ مدد دے سکتے ہیں۔ سب سے زیادہ اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم متقدمین کی نقل کرنا چھوڑ دیں جنکے اثر نے ترقی کے راستہ میں بہت روڑے اٹکائے، **دیمقراطیس** اور چند اور ایجابئین کے علاوہ یونانی حکما میں مشاہدہ نہیں پایا جاتا اور اگر کہیں ہے بھی تو نہایت قلیل اور سطحی۔ مدرسیت بھی سلف کے نقش قدم پر چلی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدرسہ میں حقیقت کا احساس بھی ناپید ہو گیا تھا، ہمارا علم تعصبات سے لبریز ہے، ہمارے دل توہمات سے بھرے ہوئے ہیں اور ذہنی زندگی میں ہم گویا بت پرست ہو گئے ہیں اور ہماری اس بت پرستی نے فطرت کے متعلق ہماری نگاہ غلط کر دی ہے، دائرہ چونکہ ایک باقاعدہ خط ہے اور اسے دیکھنے سے مسرت حاصل ہوتی ہے اس لئے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ سیاروں کی مدار بھی کامل دائرہ ہیں۔ ہم مشاہدہ بالکل نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو اس انداز سے کہ نہ کرنے کے برابر ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص کئی مرتبہ کسی بڑی مصیبت سے بال بال بچ گیا تو ہم فوراً یہ نتیجہ نکالنے پر تیار ہو جاتے ہیں کہ اس میں کوئی فوق الفطرت قوت کام کر رہی ہے اور ہم ان بے شمار واقعات کو نظر انداز کر جاتے ہیں جس میں وہ شخص مصائب سے نہ بچ سکا۔ ہم بھی اس فلسفی کی طرح جسکو جب ایک مندر میں وہ لوحیں دکھائی گئیں جن پر ایسے منت ماننے والوں کے نام درج تھے جو جہاز کی تباہی سے بچ گئے تھے، یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ان لوگوں کے نام کہاں درج ہیں جو منت ماننے کے باوجود تباہ ہو گئے۔ ہم سائنس پر بھی علل غائیہ کا اطلاق کر دیتے ہیں اور فطرت میں اسی بات کو داخل کر دیتے ہیں جو محض ہمارے تخیل میں۔ اشیاء کی

حقیقت سمجھنے کے بجائے مبہم لفظوں پر جھگڑنا شروع کر دیتے ہیں اور ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق تاویل کر لیتا ہے، ہم برابر سائنس اور مذہب میں خلط مبحث کرتے رہتے ہیں جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تو ہمانہ فلسفہ اور ملحدانہ دینیات پیدا ہو جاتے ہیں۔ فلسفۂ فطرت خالص حالت میں کہیں نہیں ملتا، وہ ہر جگہ آلودہ اور گندہ ہو گیا ہے، **ارسطو** کے فلسفہ میں وہ منطق سے آلودہ ہے **افلاطون** میں فطری دینیات سے اور **افلاطون** کے فرقۂ ثانی میں (پراکلس وغیرہ) ریاضیات سے، جن کا نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ فطرت کو پیدا کرنے کے بجائے اسکو فنا کر دیں۔

ان نظامات قیاسی اور خبط آرا میں فلسفہ کی نجات اسی میں ہے کہ وہ یونانی اور مدرسی روایات سے قطع تعلق کر کے طریقہ استقراء کو قبول کرلے۔ روایتی فلسفہ جس طریقہ کو استقراء کہتا ہے وہ محض ایک شمار ہے، اس کے نتائج غیر یقینی ہوتے ہیں اور کسی ایک متناقض مثال سے اسکی تمام تعمیر گر جاتی ہے، عام طور پر تھوڑے ہی واقعات سے ایسے نتیجے نکال لیتے ہیں۔ صحیح استقراء میں جو جدید سائنس کا طریقہ ہے ہم جلد تھوڑے اور غیر یقینی واقعات سے نہایت عام اصول نہیں قائم کرتے، بلکہ صبر و استقلال سے واقعات کا مطالعہ کرتے ہیں اور رفتہ رفتہ قوانین کلی کی طرف بڑھتے ہیں۔ ایک عام قانون بناتے ہوئے ہم کو یہ دیکھنا اور امتحان کرنا چاہئے کہ یہ قانون چند جزئی مثالوں پر ہی عائد ہوتا ہے یا زیادہ وسیع اور عام بھی ہو سکتا ہے اگر اُس میں یہ صورت ثانی پائی جائے تو پھر ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ قانون اپنی وسعت اور عمومیت میں اور نئی جزئی مثالوں کی صحت کا بھی کفیل ہو سکتا ہے تاکہ ہم صرف انھیں انکشافات پر رُک نہ جائیں اور بے پروائی سے صرف مجرد صورتوں کا سایہ ہی ہمارے ہاتھ میں نہ رہ جائے۔

بیکن کو طریق تجربی اور جدید سائنس کا بانی خیال کرنا اس کی تعریف میں بیجا مبالغہ ہے برعکس اس کے **بیکن** سولھویں صدی کے علمی (سائنٹفک) احیا کی پیداوار ہے اور اسکا اعلان حقیقت میں وہ سبق اور نتیجہ ہے جو انگریزی عقل سلیم نے علمی تحریک سے حاصل کیا۔ گو ہم اسکے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ طریقہ تجربی کا موجد ہے، تاہم اس عزت کا سہرا اسی کے سر ہے کہ اس نے اس طریقہ کو اُس

پست حالت سے نکالا جس میں مدرسی تعصب نے اسے ڈال رکھا تھا اور ایسے فصیح و بلیغ طریقہ سے اس کی حمایت کی کہ اس کو جواز و صواب کے رتبہ تک پہنچا دیا۔ علی الاعلان ایسی بات کو کہہ گزرنا جو ہر ایک کے دل میں موجود ہو اور کسی میں اتنی جرأت بھی نہ ہو کہ خود اپنے سامنے بھی اسکا اعتراف کرے کوئی معمولی بات نہیں۔ گو تجربی سائنس اور اس کے طریقے اس جلیل القدر **چانسلر** کے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے تاہم **بیکن** کو ہم تجربی فلسفہ کا بانی اور جدید فلسفۂ ایجابیت کا موجد تسلیم کرتے ہیں کیونکہ یہ پہلا شخص تھا جس نے نہایت صاف اور بلیغ الفاظ میں اس حقیقت کو پیش کیا کہ سچے فلسفہ اور سچی سائنس کے اغراض مشترک ہیں اور سائنس سے بے تعلق الٰہیات بیکار ہے۔ وہ الٰہیاتی میلان کا کھلم کھلا دشمن تھا اپنے قارئین سے استدعا کرتا ہے کہ وہ یہ فرض نہ کرلیں کہ ہم بھی قدیم یونانیوں یا بعض جدید فلسفیوں کی طرح کسی نئے مذہب فلسفہ کی بنیاد رکھنے کے آرزومند ہیں، ہمارا یہ خیال ہے کہ فطرت اور اصول اشیاء کے متعلق عجیب و غریب آرائے مجردہ انسان کی عملی زندگی کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ نہ صرف ارسطو کی مخالفت کرتا ہے بلکہ فطرت کے متعلق ہر تجریدی رائے کا مخالف ہے اور ہر ایسی الٰہیات کا دشمن ہے جسکی تعمیر سائنس پر نہ کھڑی کی گئی ہو۔

بیکن فلسفہ اولی اور الٰہیات میں فرق اور تمیز کرتا ہے۔ فلسفہ اولے ان تصورات اور قضایائے کلی سے بحث کرتا ہے جو جزئی علوم میں مشترک ہیں۔ **بیکن** کی عجیب و غریب تقسیم علوم کے لحاظ سے مفصلۂ ذیل تین علوم نفس کے تین ملکات کے ساتھ وابستہ ہیں حافظہ، متخیلہ اور عقل۔

(۱) تاریخ جس میں تاریخ اقوام اور تاریخ فطرت داخل ہیں۔

(۲) شاعری۔

(۳) فلسفہ جس کو وہ فطری دینیات۔ فطری فلسفہ اور انسانی فلسفہ میں تقسیم کرتا ہے۔ فطری فلسفہ کا تخیلی حصہ الٰہیات ہے، الٰہیات صور و علل غائیہ سے متعلق ہے مگر فطری فلسفہ کا عملی حصہ یعنی طبیعیات علل فاعلہ اور جواہر سے بحث کرتی ہے۔

مگر بیکن الٰہیات کو کچھ زیادہ وقیع نہیں سمجھتا اور یہ ایک مضحکہ معلوم ہوتا ہے کہ علل نمائیہ کو بانجھ کنواریوں سے تشبیہ دینے کے بعد وہ ان کو الٰہیات کے سپرد کر دیتا ہے۔ فطری دینیات کا مقصد وحید دہریت یا انکار خدا کی تردید ہے، ارکان مذہب ایمان سے تعلق رکھتے ہیں اور علم سے انکا ثبوت بہم نہیں ہوتا۔

سائنس اور دینیات، فلسفہ و ایمان، اور عقل، و الہام میں تمیز کرنے کا طریقہ مدرسیت کے انداز کے بالکل مخالف ہے۔ قدیم موجودیتی مدرسیت، فلسفہ اور دینیات کو ہم معنی اور ہم مقصد خیال کرتی تھی لیکن بیکن، اسٹیمین، کی طرح ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کرسکتا، سائنس میں وہ فطرت پرست ہے مگر دینیات میں فوق الفطرت باتوں کا بھی قائل ہے اور اس کو اپنی پیدا کردہ تقسیم کی بنا پر کوئی تناقض تصور نہیں کرتا، لیکن غیر مرئی چیزوں کو سائنس کے احاطہ سے خارج کر دینا ان کے کامل انکار سے کچھ بہت دور نہیں ہوتا ٹامس ہابز نے جو بیکن کا ایک دوست تھا، مادیت کی ایسی صورت پیش کی جس کو اس کی سیاسی قدامت پرستی بھی نہ چھپا سکی۔

۵۲۔ ٹامس ہابز (۱۵۸۸ء۔ ۱۶۷۹ء)

ٹامس ہابز ایک پادری کا بیٹا تھا۔ ولٹ شیر میں مالمسبری کے مقام پر یہ پیدا ہوا وہ لارڈ کیونڈش کا اتالیق تھا اسی کے اثر سے شاہان اسٹیورڈ کا ایک وفادار دوست تھا، فرانس میں تیرہ برس رہ کر وہ اپنے ملک میں واپس آیا، اور کلیتہً علمی کاموں میں منہمک ہوگیا۔ بطور ایک سیاسی اور اخلاقی مصنف کے اس کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی ہے کہ اس کی الٰہیاتی اور نفسیاتی حیثیت و قابلیت اس کے مقابلے میں کسی قدر ماند پڑگئی ہے۔ اور یہ بات صحیح نہیں کیونکہ وہ مادیت انتقادیت اور جدید ایجابیت کا پیشرو ہے۔

ہابز نے فلسفہ کی یہ تعریف کی ہے کہ فلسفہ معلول سے علت اور علت سے معلول کا مدلل علم ہے، فلسفانے کے معنی صحیح طور پر سوچنا ہے اور سوچنا

تصورات کی ترکیب و تحلیل ہے، جمع و تفریق، اندازہ و شمار سب اسی میں داخل ہیں۔ صحیح طور پر سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ جن چیزوں کو ملانا چاہئے انکو ملایا جائے اور جن چیزوں کو جدا کرنا چاہئے ان کو جدا کیا جائے۔ لہذا فلسفہ کا اس کے علاوہ کوئی مقصد نہیں کہ وہ اشیاء و اجسام کی ترکیب و تحلیل کرے۔ خالص روحیں، فرشتے، جن، بھوت، خدا وغیرہ، فکر میں نہیں آسکتے انکا تعلق ایمان اور دینیات سے ہے۔ یہ سائنس کی چیزیں نہیں اس لئے فلسفہ کے احاطہ سے باہر ہیں، اس نے اجسام کی تقسیم فطری اور مصنوعی، اخلاقی اور عمرانی میں کی ہے اور اسی تقسیم کے مطابق علوم کے بھی دو حصے کئے ہیں فلسفہ فطرت (منطق الہیات، ریاضیات، طبیعیات) اور فلسفہ تمدن (اخلاقیات اور سیاسیات) طبیعات اور اخلاقیات دونوں تجربی علوم ہیں اجسام ان کا موضوع ہیں اور حس ظاہری اور حس باطنی بالترتیب ان کے آلات ہیں۔ مشاہدہ کے علم کے باہر کوئی حقیقی علم نہیں۔

ان مقدمات سے ادراک کا ایک کلیتہً مادی نظریہ بالتبع لازم آتا ہے۔ ادراک باطنی جو ذہنی زندگی کی شرط مقدم اور اساس ہے، محض عمل دماغ کا ایک احساس ہے، لہذا فکر ایک قسم کا احساس ہے۔ احساسات کے مجموعہ سے علم پیدا ہوتا ہے اور خود احساس ذی حس جسم کے اندر کے ایک تغیر اور حرکت کا نام ہے۔ حافظہ جو فکر کا ایک لازمی معاون ہے احساس کا محض ایک زمانی قیام ہے۔ یاد رکھنے کے معنی محسوس کی ہوئی چیز کو پھر محسوس کرنا۔ بعض متقدمین نے احساسات کی جو یہ توجیہ کی ہے کہ اجسام میں ان کے مشابہ حصے نکل کر حواس میں داخل ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ یہ مشابہ چیزیں جن کو مدرسئین کی اصطلاح میں انواع عقلی کہتے ہیں، ہابز کے نزدیک ایسے ہی لغو ہیں جیسے ازمنہ متوسطہ کے ہوائی سفروفات اور اسراری صفات، اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ اشیاء ارد گرد کے مادہ میں جو حرکت پیدا کرتی ہیں وہ اعصاب کی وساطت سے دماغ تک پہنچتی ہے اور اسی سے احساس پیدا ہوتا ہے۔

ہابز نے یہاں ایک ایسی حقیقت کو بیان کیا ہے جو دیمقراطیس، پروٹاگورس

اور **ارسٹپس** کو اس سے پہلے معلوم تھی، یعنی ادراک کے بالکل ذہنی ہونے کی نہایت اہم حقیقت مثلاً روشنی جسکا ادراک ہم کو ہوتا ہے کوئی خارجی شے نہیں یہ مادۂ دماغ کی محض ایک اندرونی حرکت اور داخلی تغیر کا نتیجہ ہے۔ اس کے لئے یہ ثبوت کافی ہے کہ جب آنکھ پر کہیں سے چوٹ پڑتی ہے تو روشنی کا ادراک ہوتا ہے یہ احساس عصب بصری کے تہیج کا نتیجہ ہے۔ جو بات عام روشنی کے متعلق صحیح ہے وہی بات اس کے ہر رنگ کے متعلق بھی درست ہے کیونکہ رنگ روشنی ہی کے تغیرات کا نام ہے۔ حواس جب ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ آواز روشنی اور رنگ خارج میں موجود ہیں تو یہ محض انکا فریب ہے۔ حادثوں کی خارجیت ایک دھوکا ہے۔ اشیاء کے خواص خود ہمارے ہی وجود کے عوارض ہیں اور حرکت اجسام کے سوا کوئی چیز خارجی نہیں، **ہابز** نے اسی طرح استدلال کیا ہے جس طرح بعد میں **بارکلے** نے کیا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ **بارکلے** نے اپنی دلیل کو آخر تک پہنچایا ہے۔ حسی مقدمات سے شروع کرکے وہ آخر میں اجسام کے وجود کا انکار کرتا ہے اور ذہنی تصوریت پر آٹھہرتا ہے، **ہابز** صرف آدھا راستہ چل کر رہ گیا اس کے نزدیک مادہ کی حقیقت میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہوسکتا۔

روح کو کبھی وہ فعل دماغی کہتا ہے اور کبھی جوہر عصبی، وہ کہتا ہے کہ روح بھی ایک مادی جسم ہے مگر اس قدر لطیف ہے کہ حواس کے مشاہدہ میں نہیں آتا، بے جسم روح کا کہیں وجود نہیں۔ خود انجیل میں بھی کسی ایسی ہستی کا ذکر نہیں۔ حیوانات اور انسان میں صرف درجہ کا فرق ہے جسمانی ہونے میں دونوں یکساں ہیں ہمیں حیوانوں پر جو فوقیت حاصل ہے وہ محض گویائی کی وجہ سے ہے۔ اختیار، یا آزادی ارادہ نہ جانوروں میں ہے نہ ہم میں۔ حیوانوں کی طرح ہم بھی بے قابو شہوات کے زیرعنان ہیں۔ عقل بغیر جذبات کے یا اصول اخلاق بغیر مادی کشش کے ارادہ انسانی پر کوئی اثر نہیں کرسکتے۔ ارادۂ انسانی کی باگ جذبات اور تخیل کی پیدا کردہ توقعات کے ہاتھ میں ہے۔ محبت، نفرت، بیم، ورجا، وغیرہ اس کو چلانے والی قوتیں ہیں، کہتے ہیں کہ فعل ارادی وہ ہوتا ہے جو ارادہ سے سرزد ہو لیکن خود ارادہ بھی ارادی و اختیاری نہیں، یہ ہمارا فعل نہیں

اور ہم اس کے مالک و مختار نہیں۔ ہر فعل اپنے لئے ایک کافی سبب رکھتا ہے۔ قدریہ کہتے ہیں کہ اختیاری فعل وہ ہوتا ہے، جو اگرچہ ایک کافی سبب رکھتا ہے لیکن باوجود اسکے اسکا سرزد ہونا لازمی اور جبری نہیں، اس تعریف کی لغویت صاف ظاہر ہے۔ اگر کوئی حادثہ یا فعل واقع نہیں ہوتا تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے کافی وجوہ موجود نہیں۔ کافی وجہ جب جبر کی مرادف ہے تو تمام مخلوقات کی طرح انسان بھی جبر یا تقدیر کے قانون کے ماتحت ہے، اگر آپ چاہیں تو اسی کو مرضی خدا سے تعبیر کرلیں۔ نیکی اور بدی اضافی تصورات ہیں خوشگواری کو نیکی کہتے ہیں اور ناگواری کو بدی۔ اور تمام چیزوں کی طرح اخلاق میں بھی فیصلہ غرض ہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ خیر مطلق، شر مطلق، عدل مطلق، اخلاق مطلق محض پا در ہوا چیزیں یا دینیاتی اور الٰہیاتی لوگوں کے گھڑے ہوئے ڈھکوسلے ہیں۔

ہابز کا نظام سیاسیات اسی کے الٰہیاتی مقدمات کے بالکل مطابق تھا۔ اسکا خیال ہے کہ الٰہیات و اخلاقیات کی طرح سیاسیات میں بھی حریت ناممکن ہے، فطرت کی طرح مملکت میں بھی قوت ہی سے حق پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی اصلی اور فطری حالت یہی ہے کہ ہر ایک شخص دوسرے شخص سے علانیہ یا پوشیدہ برسرپیکار ہے، جو جسکے ہاتھ آیا بس اس کو دھر گھسیٹا۔ مملکت ایک ایسا نظام ہے جو افراد کی اس پیکار کو روکتا ہے۔ مملکت افراد کے جان و مال کی حفاظت کرتی ہے اور افراد اس کے عوض میں اپنے آپ کو بالکل اسکا مطیع و فرماں بردار بناتے ہیں یہ سلطنت کے تمام اوامر خیر ہیں اور تمام نواہی شر سے روکنے والے ہیں۔ اس کی مرضی اعلیٰ ترین قانون ہے۔

اس اطلاقیت کے نظریہ پر جو مادیت کا ایک منطقی نتیجہ ہے ہم زیادہ بحث کرنا نہیں چاہتے۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ کن دو اہم حیثیتوں سے **ہابز** اور **بیکن** میں اختلاف ہے۔ پہلے تو یہ ہے کہ **ہابز** نے الٰہیات کے ایک نظام کی تعلیم دی ہے، یعنی مادی الٰہیات کی اور دوسری یہ کہ **ہابز** **بیکن** کی نسبت فلسفہ میں قیاس منطقی کو زیادہ وقیع سمجھتا ہے **بیکن** نے استقراء کی حمایت میں قیاس و استخراج کے اس عمل کو

نظر انداز کر دیا ہے جو ریاضیات میں نہایت ضروری اور لازمی ہے اور دوسرے اس بات کی طرف بھی توجہ نہیں کی کہ ریاضیاتی عنصر اور قیاسی تخیل نے پندرھویں صدی کے انکشافات میں کس قدر حصہ لیا ہے، لہذا ہابز کا فلسفہ خالص تجربیت اور کارٹیزئی عقلیت کے بین بین ہے۔

۵۳۔ ڈیکارٹ

رینے ڈیکارٹ ٹورین میں لاہے کے مقام پر ۱۵۹۶ء میں پیدا ہوا اس نے لافلیچے کے **یسوعلین** سے تعلیم حاصل کی ادھ عمر کا زیادہ حصہ بیرونی ممالک میں بسر کیا جرمنی میں بطور ایک لفٹنٹ کے وہ شہنشاہی فوج کی طرف ہو کر لڑا۔ ہالینڈ میں اوس نے اپنے فلسفیانہ مضامین شائع کئے جن کے تین مفصلۂ ذیل حصے ہیں:۔

(۱) مبحث تہیج

(۲) فلسفۂ اولیٰ پر فکر۔

(۳) اصول فلسفہ۔ اسکی قدردان **ملکہ کرسٹینا** نے اسکو سویڈن بلایا جہاں اوس نے ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔ اسی سال میں اسکی کتاب خواص جذبات انسانی Trictedes Possions det me ایمسٹرڈم میں شائع ہوئی مذکورۂ بالا کتابوں کے علاوہ مفصلۂ ذیل اختصاصی تصانیف کا ذکر کرنا ضروری ہے۔

1. I e monde ou traite de la lumiere

2. Traite de l' homme ou de la formation du fœtus

جو مصنف کی موت کے بعد شائع ہوئیں۔

ڈیکارٹ کی فلسفیانہ حیثیت کو سمجھنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ **گیسنڈی، گیلیلو، پاسکل** اور **نیوٹن** کی رونس اور انھی کی سی شہرت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ **ویٹے** کا جانشین اور تحلیلی ہندسہ کے بانیوں میں سے تھا۔ **ڈیکارٹ** کو سب سے زیادہ ریاضی سے شغف تھا، درحقیقت وہ ایک ہندسی تھا جو مابعد الطبیعیات کا مذاق بھی رکھتا تھا۔ نہ یہ کہ وہ ایک فلسفی تھا جسے ہندسہ اور جبر و مقابلہ کا بھی شوق تھا، اسکا فلسفہ دراصل ریاضیات ہی کی تعمیم ہے۔ اسکی تمنا یہی ہے کہ ہندسی نہج و طریق کو علم کلی پر عائد کرے اور اسی ہندسی نہج پر مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھے۔ ”مبحث تہیج“، کو پڑھ کر اس کے

متعلق کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ وہ کہتا ہے کہ "سب سے زیادہ مجھ کو ریاضیات سے لطف حاصل ہوتا تھا کیونکہ اس کے براہین قطعی و بدیہی ہوتے ہیں لیکن مجھ کو ابھی تک ریاضیات کا صحیح استعمال معلوم نہ ہوا تھا۔ اگرچہ میں اس بات سے واقف تھا کہ ریاضی صرف میکانکی فنون میں کام آتی ہے مگر مجھے تعجب تھا کہ اس قدر مضبوط اور مستحکم بنیاد پر کیوں اس سے اعلیٰ درجہ کی تعمیر کھڑی نہیں کی گئی" پھر آگے چل کر وہ لکھتا ہے "اہل ہندسہ نہایت اہم براہین میں استدلال کے نہایت طویل مگر سادہ اور آسان سلسلوں سے کام لیتے ہیں، ان کو دیکھکر مجھے خیال پیدا ہوا کہ نفس انسانی کی تمام باتیں اسی قسم کے سلسلوں میں منسلک ہو سکتی ہیں، ان میں صرف اتنی بات کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ کسی شے کو یونہی صحیح فرض نہ کر لیا جائے اور ایک صداقت کو دوسری صداقت سے نہایت ترتیب سے استنباط کیا جائے، اس طرح انسان نہایت دور کے حقائق تک پہنچ سکتا ہے اور مخفی سے مخفی حقیقت بھی اس پر آشکار ہو سکتی ہے"

اس قسم کے بیانوں سے صاف طور پہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈیکارٹی طریقۂ استنباط ریاضیات ہی کی تعمیم ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ **ڈیکارٹ** کو مشاہدۂ باطن یا نفسیاتی طریق کا موجد کیوں کہتے ہیں، **ڈیکارٹ** کو اصول اولیہ کی ضرورت تھی جن سے وہ آگے اور باتیں استنباط کر سکتا ہے مشاہدۂ نفس سے اوس کو ایسے اصول مل گئے جن سے طریقۂ ریاضیہ سے اور سب باتیں نکال لیں لہذا جو لوگ **ڈیکارٹ** کو نفسیاتی طریقہ کا موجد کہتے ہیں وہ راستی پر ہیں کیونکہ ڈیکارٹی طریقہ میں مشاہدۂ نفس سب سے پہلی منزل ہے، مگر اس قسم کا مشاہدہ **ڈیکارٹ** کے فلسفہ کی ایک تمہید اور استدلال قیاسی کا ایک عارضی اساس ہے۔ ہمیں اس بات کا بھی خیال کرنا چاہیئے کہ **ڈیکارٹ** صرف مشاہدۂ باطنی ہی سے کام نہیں لیتا، وہ ایک نہایت قابل عالم تشریح وعضویات ہے، سترھویں صدی تک ان علوم نے جو ترقی کی تھی وہ اوس پہ حاوی تھا اس لئے تجربہ کی قدر و قیمت کو اچھی طرح پہچانتا تھا۔ وہ بڑے شوق سے

صحیفۂ فطرت کا مطالعہ کرتا تھا اور اس لحاظ سے اسکو بیکن کا مخالف قرار دینا محض جہالت ہے۔ ڈیکارٹی فلسفہ کے جدید مورخین نے نہایت صحیح طور پر اس بات پر زور دیا ہے کہ ڈیکارٹ کے فلسفہ اور اسکی سائنس کو جدا کرنا ناممکن ہے۔ فرانسیسی ایجابیت نے ڈیکارٹ کو اپنے قدما میں شمار کیا ہے کیونکہ وہ ایسا شخص تھا جس نے فلسفہ کو ایک مپی تلی سائنس بنانے کی کوشش کی۔ ڈیکارٹ کی کمزوری جو اسکی مدرسی تربیت کا نتیجہ ہے وہی کمزوری ہے جو بہت سے علماء مابعد الطبعیات میں پائی جاتی ہے یعنی وہ جلدی سے نتیجہ نکالنے اور اس کو ترتیب کر دینے کے لئے بیتاب ہے۔ اسی لئے وہ کافی طور پر سائنس کے طریق تحقیق اور طریق استدلال میں تمیز نہیں کرسکتا۔

مابعد الطبعیات کو صحیح اور یقینی علم بنانے کے لئے طریق ہندسی کے ماتحت لانا کارٹیزیت کا اصل اصول ہے ایک ہندسی تعریفات اور علوم متعارفہ سے شروع کرتا ہے، اور محض قیاس کے ذریعے سے حیرت انگیز نتائج تک جا پہنچتا ہے ڈیکارٹ اسی طریقہ پر چلتا ہے۔ پہلے اس کو اولیات اور تعریفات کی ضرورت ہے۔ پہلے حصہ میں ہم کو معلوم ہوگا کہ کس طرح مشاہدہ باطن استدلال کی مدد سے ہم کو یہ مواد بہم پہنچاتا ہے۔ ان تعریفات سے وہ پھر ایک سلسلۂ نتائج استنباط کرتا ہے، جو دوسرے حصہ میں بیان کئے گئے ہیں۔

ا۔ یہ دیکھکر کہ اس کے تمام معلومات یا جن کو وہ معلومات سمجھتا ہے وہ یا تو حواس کے ذریعے سے حاصل ہوئے ہیں یا روایت سے، اور حواس چونکہ ہم کو اکثر دھوکا دیتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ ہر بات میں شک کرنے کا ارادہ کرلیتا ہے۔ روایتی علم کے مقابلے میں وہ انتہائی تشکیک سے کام لیتا ہے۔ مگر تشکیک اسکی منزل مقصود نہیں وہ شک ہی میں رہ جانا نہیں چاہتا، اس کا شک گو انتہا درجہ کا ہے مگر ہنگامی اور عارضی ہے اور اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ یہ شک یقینی علم کی طرف اسکی رہنمائی کرے۔ وہ فلاسفہ کلیسا اور متکلمین دونوں سے اختلاف رکھتا ہے۔ اہل مدرسہ نے کہا تھا کہ ایمان عقل پر مقدم ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ شک عقل پر مقدم ہے۔ پھر ہو ہاگسٹس

اور مونٹین اس سے پہلے شک میں مبتلا ہوئے تھے مگر وہ اپنے شکوک پر علبہ حاصل نہ کر سکے۔ وہ جستجوئے حقیقت میں تھک کر رہ گئے تھے، اس لئے شک کی منزل یاس ہی میں ڈیرے ڈال دیئے تھے۔ مگر ڈیکارٹ کے لئے شک محض ایک ذریعۂ حصول حقیقت ہے۔ جونہی اس کو ایک یقینی حقیقت اولیہ کا پتہ چلتا ہے، وہ شک سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اسکی تشکیک کوئی خاص چیز نہیں، مگر یہ امر کہ اس نے اپنی نفی حقیقت پر ایک اثباتی اور اعلےٰ درجہ کے نتیجہ خیز اصول کا اضافہ کر دیا اس کو جدید فلسفہ عقلیت کا بانی بنا دیتا ہے۔

یہ اصول کیا ہے اور ڈیکارٹ کس طرح اسکا پتہ چلاتا ہے؟ خود اسکے شکوک ہی اس حقیقت کو اس پر منکشف کر دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بات تو یقینی ہے کہ میں شک کرتا ہوں، اگر شک کرنا فکر کرنا ہے لہذا یہ امر یقینی ہے کہ میں فکر کرتا ہوں۔ لیکن فکر کرنا بغیر موجود ہونے کے کیسے ہو سکتا ہے لہذا یہ امر یقینی ہے کہ میں موجود ہوں۔ میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں۔ اگرچہ ڈیکارٹ اس استدلال کا مواد سینٹ آگسٹائن سے حاصل کرتا ہے، مگر وہ اس کو دوسری شکل میں پیش کرتا ہے، وہ اس کو ایسے دلکش اور چھبتے طریقہ سے سامنے لاتا ہے کہ دل اس سے متاثر ہوتا ہے اور اسے فوراً قبول کر لیتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کی کامیابی زیادہ تر اسی کلاسیکل اصول کی منت کش ہے۔ ڈیکارٹ کا یہ اصول نتیجۂ قیاس نہیں اور نہ وہ چاہتا ہے کہ ہم اس کو ایسا سمجھیں۔ یہ قیاس دوری ہو جائے گا کیونکہ اس میں نتیجہ مقدمہ کبریٰ کا مرادف ہے۔ یہ ایک سادہ تحلیلی تصدیق اور ایک بدیہی قضیہ ہے۔

اس اساس پر ایک ایسا نظام فکر قائم ہو سکتا ہے جسکو اس اصول اساسی کی طرح مرتبۂ تیقن حاصل ہو۔ کیونکہ کسی علم متعارف سے جتنے قضایا بالتبع لازم آئینگے ان سب کی صداقت اس کے ہم پلہ ہوگی۔

مگر یہاں تک ابھی مجھے صرف یہی معلوم ہوا کہ میں موجود ہوں اب آگے بڑھنے اور دائرہ علم کو وسیع کرنے کے لئے بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، مجھے اس بات کو ہمیشہ مد نظر رکھنا چاہیئے کہ کسی امر کے یقینی ہونے کے لئے اسکا بدیہی ہونا لازمی ہے۔

یہ بات بدیہی ہے کہ میں سوچتا ہوں اور موجود ہوں مگر یہ امر بدیہی نہیں کہ میرا معروض خیال مجھ سے باہر موجود ہے، کیونکہ وہی نظرت جو مجھے یہ دھوکا دیتی ہے کہ آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے اشیاء محسوسہ کی خارجی حقیقت کے منوانے میں بھی مجھے فریب دے سکتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ میرے خیالات میرے اپنے ہی تصور کی پیدا وار ہوں، اور سردی گرمی بیماری وغیرہ سب فریب حواس ہوں۔ شاید ہم اس بات کی کبھی تردید نہ کرسکتے اور یقین کے اس تنگ دائرے میں ہمیشہ مقید رہتے جس میں ہم فکر کی وجہ سے وجود کے قائل ہیں، اور باقی سب باتوں میں شک کرتے رہتے اگر اپنے تصورات میں ہمیں ایک ایسا تصور نہ مل جاتا جس کے ماخذ کا ذہن سے خارج ہونا بھی بدیہی ہے۔ یعنی ایک لامحدود اور کامل ہستی یا خدا کا تصور۔

یہ تصور میرے فکر کا نتیجہ نہیں ہوسکتا کیونکہ میرا فکر محدود اور ناکامل ہے، اور یہ حقیقت بدیہی ہے کہ ایک محدود علت سے لامحدود معلول پیدا نہیں ہوسکتا۔ یہ سوال ہوسکتا ہے کہ لامحدود کا تصور محض سلبی تصور ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ تصور سب سے زیادہ ایجابی اور سب سے زیادہ مقدم ہے جس کے بغیر محدود کا تصور ممکن ہی نہ تھا، شاید کوئی یہ کہے کہ نفس انسانی اگرچہ بالفعل محدود ہے مگر بالقوئے لامحدود ہے، کیونکہ حصول کمال کے لئے سعی کرتا ہے اور اسی لئے خدا کا تصور پیدا کرسکتا ہے۔ مگر اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کا تصور کامل بالقوئے ہستی کا تصور نہیں بلکہ بالفعل لامحدود ہستی کا تصور ہے۔ ہم خدا کے کمال کو بتدریج حاصل کیا ہوا کمال نہیں سمجھتے، ہمارا علم تو بڑھتا رہتا ہے اور شاید ہمیشہ اسی طرح ترقی کرتا رہے گا مگر خدا کے دائمی مطلق اور کامل وجود میں کسی چیز کا اضافہ نہیں ہوسکتا۔ لہذا خدا کا تصور پیدا کرنے سے اگر ہمارا نفس قاصر ہے تو لازمی ہے کہ خود خدا ہی اس تصور کا خالق ہو، اس طرح خدا کا وجود لازمی ہو جاتا ہے۔

مزید برآں ہستی کامل کے تصور سے اسکا وجود بھی بالتبع لازم آتا ہے کیونکہ وجود کمال کا ایک لازمی عنصر ہے۔ کیونکہ اس عنصر کے بغیر خدا سب سے زیادہ ناقص ہستی ہوگا۔ اس دلیل سے جو **سینٹ انسلم** نے پیش کی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا وجود ہماری ہستی کامل کے تصور پر منحصر ہے مگر **ڈیکارٹ** کا

یہ مطلب نہیں ہیں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ خدا موجود ہے کیونکہ میرے نفس میں اسکا تصور ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ خدا موجود ہے۔ ہمارے ایمان باللہ کی صحیح بنیاد خدا کا وہ تصور نہیں جو ہم میں پایا جاتا ہے کیونکہ یہ محض ایک ذہنی اور کمزور بنیاد ہے بلکہ خود خدا ہے جو لا متناہی کے تصور باطنی میں اپنی ہستی کو ہم پر منکشف کرتا ہے۔ یہ اعتراض کہ پہاڑ یا وادی کا وجود پہاڑ اور وادی کے تصورات کے تضایف سے لازم نہیں آتا، محض ایک سفسطہ ہے۔ اس امر سے کہ پہاڑ وادی کے بغیر یا وادی پہاڑ کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی کسی پہاڑ یا وادی کا وجود لازم نہیں آتا اس سے صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصورات آپس میں غیر مفارق ہیں اسی طرح جب میں خدا کے تصور کو اس کے وجود کے تصور سے علیحدہ نہیں کر سکتا تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا تصور ہستی کامل کے وجود کو متضمن ہے۔

لہٰذا اب مجھے مفصلہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں :-

(۱) میں موجود ہوں۔

(۲) خدا موجود ہے خدا کے وجود کا یقین بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے، تمام صداقت تمام تیقن اور تمام واقعی علم کا مدار اسی پر ہے بغیر اسکے میں اپنے فکر اور وجود کے باہر ایک قدم نہیں رکھ سکتا اس کے بغیر میں اپنے نفس کا تو قائل ہوتا مگر غیر نفس کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہ ہوتا۔ شک نے فکر اور اشیاء خارجہ کے درمیان جو سد سکندری حائل کر دی ہے وہ خدا پر یقین لانے سے ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی یقین کی وجہ سے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ

(۳) خارجی دنیا بھی موجود ہے۔ خدا ہی میرے تصورات کی حقیقت کا ضامن ہو سکتا ہے خدا نے اپنا تصور، جو میرے نفس میں قائم کر دیا ہے وہ تشکیک کی ایک مستقل اور دائمی تردید ہے۔ اگر میں خدا کے تصور کو بے حقیقت سمجھوں تو میں یہ گمان کر سکتا ہوں کہ عالم محسوس محض ایک فریب نفس یا کسی شیطان کا پیدا کیا ہوا طلسم اور سیمیا ہے، لیکن اگر خالق اشیاء خدا کا وجود ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ عالم خارجی کے وجود پر

لہ وجودیاتی بھی کوئی قیاسی استدلال نہیں یہ دلیل بھی ایسی ہی ہے جیسے فکر سے

میرا جبلّی یقین حقیقت پر مبنی ہے کیونکہ یہ یقین ایک کامل ہستی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے جو مجھ کو دھوکا نہیں دے سکتی۔ اس کے بعد شک ناممکن ہو جاتا ہے اور عقل پر غیر متزلزل اعتماد قائم ہو جاتا ہے۔[1]

بقیہ حاشیہ صفحہ نمبر (۲۷۰)۔ وجود کا استنتاج۔ یہ ایک علم متعارف ہے اور ایسی حقیقت ہے جو روح پر بغیر استدلال منکشف ہوتی ہے۔

[1] "خدا کے وجود کو ماننے کے بعد اور اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد کہ تمام اشیاء کا وجود خدا پر منحصر ہے اور خدا دھوکا نہیں دیتا، اور اس وجہ سے اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ جو کچھ میرے قلب کو صفائی اور وضاحت کے ساتھ متصور ہوتا ہے وہ یقینی طور پر صحیح ہے کوئی ایسی دلیل نہیں ہو سکتی جو میرے اس یقین کو متزلزل کر دے، اسی لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس کا صحیح اور یقینی علم ہے اور یہی یقینی علم اب مجھے ان چیزوں کے متعلق بھی ہو گیا ہے جو پہلے پایہ ثبوت کو پہنچیں، مثلاً علم ہندسہ اور ایسے ہی دیگر علوم کے حقائق۔ کیا وجہ ہے کہ میں ان حقائق میں شک کروں؟ کیا اس لئے کہ میری فطرت میں خطا موجود ہے؟ مگر میں جانتا ہوں کہ جن تصدیقات کا ثبوت بالکل واضح اور صاف ہے ان میں میں دھوکا نہیں کھا سکتا، کیا ان حقائق میں اس لئے شک کروں کہ پہلے میں بہت سی باتوں کو صحیح اور یقینی سمجھتا رہا ہوں جن کو اب غلط سمجھتا ہوں؟ یا اس لئے کہ جس کو میں بیداری سمجھتا ہوں شاید یہ ایک خواب ہو۔ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ اگر میں عالم خواب میں بھی ہوں تو جو بات مجھے بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے وہ بالکل صحیح ہے۔ اس بات کو میں نہایت وضاحت سے جانتا ہوں کہ ہر قسم کے علم کی صداقت اور یقین خدائے حقیقی کو ماننے پر منحصر ہے۔ خدا کو جاننے سے پہلے مجھ کو کسی بات کا یقینی علم نہیں ہو سکتا تھا، اب اس کو جان لینے کے بعد میں بے شمار اشیاء کا کامل علم حاصل کر سکتا ہوں نہ صرف ان باتوں کا جو خدا میں ہیں بلکہ ان باتوں کا بھی جو عالم اجسام میں پائی جاتی ہیں۔"

"کتاب تفکر"

تین حقیقتیں جن کا وجود ثابت کیا گیا ہے خدا، نفس اور عالم خارجی ہیں، انکی تعریفیں مفصلۂ ذیل طریقہ سے ہوسکتی ہیں، خدا ایک لا محدود جوہر ہے جس پر تمام اشیاء کے وجود کا انحصار ہے مگر خود اسکا وجود کسی پر منحصر نہیں روح ایک فکر کرنے والا جوہر ہے اور جسم ایک جوہر ممتد ہے۔ جوہر سے ہم یہی مراد لے سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی محتاج نہیں۔

۲۔ مشاہدہ اور استدلال **ڈیکارٹ** کے فلسفہ کی بنیاد ہیں اسکی تمام تعمیر استخراجی ہے، یہاں پر شروع ہی میں ہمیں ایک ایسا قیاس ملتا ہے جس میں سپانوزی نظام کے عناصر پائے جاتے ہیں اگر جوہر ایک ایسی شے ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی محتاج نہیں تو صحیح معنوں میں صرف خدا ہی جوہر ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر وہ شے ہے جسکو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی ضرورت نہیں، تو اس میں غلط فہمی کا اندیشہ ہے کیونکہ حقیقت میں ایسا قائم بالذات وجود تو صرف خدا ہی کا ہے اور کوئی مخلوق شے ایک لمحہ کے لئے بھی اس کی طاقت کے سہارے کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی۔ اسی خیال سے اہل مدرسہ نے سچ کہا ہے کہ جوہر کا لفظ خدا اور مخلوق کے لئے ایک معنی میں استعمال نہیں ہوتا لہٰذا صحیح معنوں میں مخلوقات جواہر نہیں بعض مخلوق اشیاء کو بعض دوسری اشیاء کے مقابلے میں جوہر کہہ سکتے ہیں لیکن خدا کے مقابلے میں ان کو جوہر نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان کی ہستی خدا کی محتاج ہے۔

لہٰذا **ڈیکارٹ** اضافی اور محدود جوہر سے ایک ایسی شے مراد لیتا ہے جسکو اپنے وجود کے لئے خدا کے سوا اور کسی کی ضرورت نہ ہو، حیثیت یا شان سے وہ مراد ہے جسکا وجود یا تصور کسی ایسی دوسری شے کے بغیر قائم ہی نہیں ہوسکتا جس کو جوہر کہتے ہیں۔ عرض سے جوہر کی وہ لازمی صفت مراد ہے جس کو علٰحدہ کرنے سے خود جوہر ہی باقی نہ رہے۔

نفوس و اجسام اضافی جواہر ہیں۔ نفس کی اختصاصی صفت یا ماہیت فکر ہے اور جسم کی اختصاصی صفت یا ماہیت امتداد ہے۔

اس بات سے کہ امتداد جسم کی ماہیت ہے مفصلۂ ذیل باتیں بالتبع لازم آتی ہیں۔

(۱) کائنات میں کوئی امتداد بلا جسم نہیں ہو سکتا، یعنی فضائے خالی، یا خلا محال ہے، نہ اجسام بے امتداد ہو سکتے ہیں، جیسے مادے کے اجزائے لایتجزیٰ۔

(۲) مادی دنیا لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود متصور نہیں ہو سکتے (اس مسئلہ میں ڈیکارٹ۔ ارسطو کی تردید کرتا ہے اور برونو سے اتفاق کرتا ہے)

(۳) صحیح معنوں میں جسم کا کوئی مرکز نہیں ہو سکتا۔ اس کی صورت فطرتاً بے مرکز اور اسکی حرکت مرکز گریز ہے، کیونکہ مرکز ایک ہندسی نقطہ ہوتا ہے اور ہندسی نقطہ غیر ممتد ہوتا ہے۔

امتداد کے تین خواص ہیں قسمت پذیری، صورت پذیری، اور حرکت پذیری مگر قسمت پذیری افتراق اور اتحاد کی محض ایک حرکت ہے لہٰذا امتداد اور نتیجۃً مادے کے خواص محض حرکت پر مشتمل ہیں، کوئی حرکت ایسی نہیں جو حرکت فی الامتداد حرکت مقامی یا نقل مکان نہ ہو۔

اجسام بذات خود حرکت کا مبدا نہیں ہو سکتے۔ نہ وہ خود متحرک ہو سکتے ہیں اور نہ خود حرکت کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ اجسام کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں میں بھی صرف امتداد ہی پایا جاتا ہے، وہ اُس اصل باطنی سے مطلقاً محروم ہیں، جو مرکز عمل و حرکت ہو سکتی ہے یعنی روح یا نفس۔ وہ بالکل منفعل ہیں، وہ بذات خود حرکت نہیں کر سکتے، متحرک ہونے کے لئے خارجی علت کے محتاج ہیں۔ اگر ہم وزن کے متعلق یہ کہیں کہ وہ جسم کے مرکز زمین کی طرف گرنے کا میلان ہے، یعنی مادے کی ایک طرح سے خود زائیدہ فعلیت ہے، تو ان معنوں میں ہم اجسام کو ذی وزن بھی نہیں کہہ سکتے۔ مادی دنیا میں قانون جبر کے سوا اور کوئی قانون نہیں، مادے کے ذرات جن کو شروع میں خالق نے حرکت مستقیم عطا کی وہ مادے کے بھنوروں میں جن سے ستارے بنتے ہیں اور سیاروں میں جو اصل میں بجھے ہوئے ستارے ہیں اور دیگر اجرام فلکی میں منقسم ہیں، دنیا کا علم ایک میکانکی مسئلہ ہے، مادی دنیا ایک مشین ہے اور غیر متناہی نہیں بلکہ غیر معین سلسلۂ حرکات ہے جن کا مبدا خدا ہے۔

ہم کو فطرت کی تعبیر میں دینیات کی آمیزش نہیں کرنی چاہیئے۔ طبعیات کو چاہیئے

کہ علل غائیہ کی تلاش کو قطعاً چھوڑ دے کیونکہ اسی سے اس سائنس کی ترقی میں روڑے اٹکتے رہتے ہیں۔

نفس جسم سے بالکل مختلف چیز ہے۔ کیونکہ اسکی فطرت میں فعلیت اور اختیار ہے اور جس طرح جسم میں کوئی چیز غیر ممتد نہیں اسی طرح نفس میں کوئی چیز نہیں جو فکر نہ ہو اور جو غیر ممتد اور غیر مادی نہ ہو۔ جسم میں وہ سب باتیں پائی جاتی ہیں جو نفس میں نہیں اور نفس جسم کی صفات کی کامل نفی ہے، یہ دونوں جوہر ایک دوسرے سے بالکل خارج اور متضاد ہیں، جسم مطلقاً بے روح ہے اور روح مطلقاً بے مادہ۔ (ثنویت جواہر، ثنویتی روحانیت)

روح اور جسم کی طرح علم روح اور علم جسم میں بھی کوئی شے مشترک نہیں طبیعات کو صرف میکانکی تعبیر سے کام لینا چاہیے اور اعمال روح کی توجیہ روحانی ہونی چاہیے۔

اگرچہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احساس میں جسم روح پر اثر کرتا ہے اور حرکت ارادی میں روح جسم پر عمل کرتی ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ ایسے جواہر کا باہمی تعامل نہیں ہوسکتا جن کی ماہیت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔ انسان کا وجود روح اور جسم سے ملکر بنا ہے۔ جب جسم پر خارجی دنیا کسی طرح کوئی اثر کرتی ہے تو اس اثر کے واقع ہونے پر اس کے مطابق تصورات جبلّیہ روح میں خود اپنی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جسم ایک خود کار مشین ہے اور روح کے ارادوں سے اس میں خود بخود حرکت پیدا ہوتی ہے، روح کی زندگی جسم سے علٰحدہ ہے۔ جسم جبر کے ماتحت ہے اور روح صاحب اختیار ہے، روح جسم سے آزاد ہونے کی وجہ سے فنائے جسم کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ وجود انسان کے یہ دو حصے ایک دوسرے سے اس طرح خارج ہیں کہ روح اور جسم میں حقیقی اتحاد بالکل ناممکن ہے۔ ڈیکارٹ شہزادی الزبتھ کو لکھتا ہے کہ "جو لوگ کبھی فلسفیانہ طریقہ سے غور نہیں کرتے اور محض اپنے حواس سے کام لیتے ہیں اس بات میں شک نہیں کرتے کہ روح جسم کو متحرک کرتی ہے، اور جسم روح پر عمل کرتا ہے۔ مگر وہ ان دونوں کو بالکل متحد خیال کرتے ہیں اور ایک ہی

سمجھتے ہیں کیونکہ اشیاء کو متحد خیال کرنا ان کو ایک ہی تصور کرنا ہے،، شہزادی اس پر یہ اعتراض کرتی ہے کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ اور روح کو ممتد خیال کرنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ اس ہدایت کی تردید کی جائے۔ **ڈیکارٹ** نے جواب میں لکھا کہ ،، میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ مہربانی کر کے یہ فرض کر لیں۔ کہ روح میں مادہ اور امتداد پائے جاتے ہیں بالفاظ دیگر روح کو جسم کے ساتھ متحد خیال کر لیں۔ ایسا کرنے کے بعد پھر اپنی ذات پر غور کریں، تو اس بات کو، محسوس کرنا مشکل نہیں ہوگا کہ آپ نے فکر میں جو مادہ متصور کیا ہے، وہ خود فکر نہیں ہے، اور اس مادے کا امتداد فکر کے امتداد سے بالکل مختلف ہے۔ قبل الذکر ایک خاص جگہ میں محدود ہے، جس سے جسم کا امتداد بالکل خارج ہے۔ لیکن موخر الذکر کی یہ کیفیت نہیں۔ باوجود ان کو متحد خیال کرنے کے حضور کو اس بات کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوگی، کہ روح اور جسم میں کیا فرق اور اختلاف ہے۔

باوجود اس نظریہ کے **ڈیکارٹ** روح اور جسم کے تعامل کا اس طرح ذکر کرتا ہے کہ جیسے یہ تعامل براہ راست اور حقیقی ہو۔ اسکی انسانیات خصوصیت سے اسکا فلسفۂ جذبات ہر جگہ اس کے اس نظریۂ الٰہیات کی تردید کیا کرتا ہے۔ ان واضح اور صریح بیانات کی تردید میں **ڈیکارٹ** اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ روح جسم کے تمام حصوں کے ساتھ متحد ہے۔ اور خاص طور پر غدود میں عمل کرتی ہے، روح اور جسم جذبات حیوانی کے ذریعہ اور اسکی وساطت سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ تاہم وہ کبھی ان دو جوہروں کو ایک خیال نہیں کرتا۔ وہ اپنی ایک کتاب [1] میں ان دونوں کا فرق بتاتا ہے۔ جسم چلتا پھرتا، کھاتا پیتا، اور سانس لیتا ہے۔ روح لطف اٹھاتی ہے تکلیف اٹھاتی ہے، خواہش کرتی ہے بھوک اور پیاس محسوس کرتی ہے، محبت کرتی امید کرتی اور

---

[1] The Traite de l' homini et de la formation de foclus

خوف کھاتی ہے، آواز روشنی ذائقہ لمس اور مزاحمت کے تصورات اسے حاصل ہوتے ہیں، کبھی جاگتی ہے کبھی سوتی ہے، کبھی اس پر غشی طاری ہوتی ہے۔ اگر یہ تمام اثرات نتائج ہیں ان حرکات کے جو دماغ کے مسامات میں حیوانی جذبات کی آمد و رفت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان کو نتائج ہی کہنا چاہئے، معلولات کہنا درست نہیں۔ جسم کے بغیر اور خاص کر دماغ کے بغیر یہ تمام اثرات اور حافظہ جو انکا مخزن ہے غائب ہو جائیں گے۔ اور روح میں جوہر، فکر، مکان اور لاتناہی کے خالص تصورات کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ یہ وہ تصورات ہیں جو احساس سے بالکل آزاد ہیں۔ وہ تصورات جن کو حواس اور دماغ کے تعاون کی ضرورت ہے، ان اشیاء سے بالکل مختلف ہیں جن کے وہ نمائندے ہیں۔ تصور غیر مادی ہے اور شے مادی چیز ہے، اس لئے تصور شے سے بالکل متضاد ہے، خواہ وہ اس کی کیسی ہی صحیح تصویر کیوں نہ ہو۔ مادی صفات کے تصورات اشیاء سے ایسے ہی مختلف ہیں جیسے سوئی چبھنے کا درد سوئی سے مختلف چیز ہے۔ یا گدگدی اس پر سے مختلف ہے جس سے وہ پیدا ہو۔

فرانسیسی فلسفہ کا یہ بانی اصول میں گو عقلی اور روحانی ہے، لیکن حقیقت میں تجربیت اور مادیت کے بہت ہی قریب ہے۔ اسکا حیوانی مشین کا نظریہ لامیٹری کے انسانی مشین کے نظریہ کی پیش آنگاری ہے، اگرچہ امتداد کو ایک اصلی وجود خیال کرنے میں وہ ادعائی ہے، لیکن مادی صفات کے تصورات اور انکی علل خارجہ ایک بیّن فرق پیدا کرنے میں وہ **لوک**، **ہیوم** اور **کانٹ** کا پیشرو ہے۔

۵۴۔ کارٹیزی فرقہ

ڈیکارٹ کا فلسفہ اپنے زمانے کے نصب العینوں کا صحیح آئینہ ہے۔ علم کے معاملات میں روایتی استناد کا زوال اور عقل کی آزادی اس میں واضح طور پر منعکس ہے، اس فلسفہ کو نہایت اعلےٰ درجے کی کامیابی حاصل ہوئی۔

اس فرقے کے تخیلات میں زیادہ تر دو بڑے مسائل پائے جاتے ہیں روح اور جسم، یا نفس اور مادہ میں کیا تعلق ہے؟ یہ وہ وجودیاتی مسئلہ ہے جسکے ساتھ ماخذ تصورات اور تیقن علم کا سوال یعنی مسئلۂ انتقادیت وابستہ ہے۔ روح اور خدا میں کیا تعلق ہے انسانی اختیار اور خدا کی قدرت کاملہ کیسے یکجا ہوسکتی ہیں؟ یہ ایک اخلاقی سوال ہے جسکا مسئلۂ ماقبل سے نہایت قریبی تعلق ہے۔

نفس و جسم کے مسئلہ کے لئے استدلال اور تجربہ میں موافقت ہونی چاہئے، اگر محض واقعات کو دیکھیں تو احساس میں جسم روح پر یا مادہ نفس پر عمل کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور اس بات میں بھی کوئی شک معلوم نہیں ہوتا کہ افعال ارادی میں نفس جسم پر عمل کرتا ہے، مادہ ہم پر عمل کرتا ہے اور ہم اس پر رد عمل کرتے ہیں اس سے یہ پایا جاتا ہے کہ ان دو جوہروں میں نہایت گہرا تعلق ہے لیکن جب ڈیکارٹ کے شاگرد اس مشاہدے کے نتائج کا استاد کی ثنویتی الٰہیات سے مقابلہ کرتے ہیں تو وہ لاینحل مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ہر طرف سے اسرار میں گھر جاتے ہیں نفس ایک فاکر اور بے امتداد جوہر ہے اور جسم ایک ممتد اور بے شعور جوہر ہے۔ نفس بغیر فکر کچھ نہیں اور مادہ بغیر امتداد کچھ نہیں۔ ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد جوہر دوسرے سے اثر قبول کرتا اور اس تہیج کو تیسرے ممتد جوہر تک پہنچا دیتا ہے، مگر ایک غیر ممتد جوہر کسی ممتد جوہر کو کیسے متحرک کر سکتا ہے یا ایک مطلقاً ممتد چیز کسی غیر ممتد چیز کو کیسے متاثر کر سکتی ہے۔ ایک جیسے جواہر میں باہمی تعامل ہماری سمجھ میں آسکتا ہے لیکن متضاد جواہر کا ایک دوسرے پر عمل کرنا بعید از فہم ہے لہٰذا ہم یہ نہیں مان سکتے کہ جسم کا روح پر یا روح کا جسم پر کوئی حقیقی اثر ہوتا ہے۔

النوپ کا رہنے والا گیولنکس اور نکولاس میلبرانش جو مسیح کی ادیٹری (ایک گروہ نصرانیاں) کا رکن تھا، ڈیکارٹ کے مذہب کے مشہور نمائندے ہیں ان کے نزدیک روح اور جسم کے باہمی تعامل کی اس طرح توجیہ ہو سکتی ہے کہ خدا ان دونوں کے مابین فوق الفطرت مطابقت پیدا کرتا ہے، ہر ارادہ کے موقع پر خدا اس ارادۂ روح کے مطابق جسم میں حرکت پیدا کرتا ہے اور ہر جسمانی تہیج کے موقع پر روح میں اس کے مطابق ادراک پیدا کرتا ہے۔ ہمارے ارادے

اور معروضات حسیہ حرکت اور ادراک پیدا کرنے کے لئے صرف مواقعی علل ہیں باقی ان ہر دو کے مابین حقیقی علت فاعلہ صرف خدا ہے۔

موقعیت کی اس ظاہری سادگی میں بڑی بڑی زبردست باتوں کا انکار چھپا ہوا تھا، اگر نفس اور جسم براہ راست ایک دوسرے پر عمل نہیں کر سکتے اور اگر خدا جو عقل لامحدود اور خیر لا انتہائی ہے مادہ اور روح کے مابین ایک لازمی اور متوسط ہستی ہے تو ہمیں **ملتھفرنکر** کے ہم زبان ہو کر یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جادو طلسم اور روحوں سے کام لینے کے متعلق جو اعتقادات ہیں وہ قابل نفرت اور مضحکہ خیز توہمات ہیں۔

یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اگر خدا ہی حرکات اور ادراکات کا حقیقی فاعل ہے تو میرا وجود محض وہمی اور نمود بے بود ہے، اور خدا ہی میرے افعال و افکار کا حقیقی محل ہے وہی مجھ میں عمل کرتا اور وہی مجھ میں فکر کرتا ہے۔ **گیولنکس** نے تو موقعیت سے یہ نتیجہ نکالا کہ خدا مجھ میں عمل کرتا ہے اور **میلبرانش** نے یہ نتیجہ نکالا کہ خدا مجھ میں فکر کرتا ہے۔ **گیولنکس** کے نزدیک صحیح معنوں میں ہم نفوس نہیں بلکہ شئون نفس ہیں شئون کو علحدہ کر دو تو صرف خدا باقی رہ جاتا ہے **میلبرانش** کے نزدیک خدا اسی طرح ارواح کا مسکن ہے جس طرح مکان اجسام کا۔ خدا کی ہستی روح کے لئے ایسی ہی ہے جیسے آنکھ کے لئے روشنی، جیسے آنکھ روشنی میں رہتی ہے اسی طرح روح خدا ہی میں رہتی اسی میں سوچتی اور اسی میں دیکھتی ہے۔ خود مادی اشیاء کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا، بلکہ انکی نومی مثالیں اور انکا تصوری جوہر جیسے کہ وہ خدا میں ہے، ہم کو متصور ہوتا ہے، چشم روح مادی اشیاء کو کیسے دیکھ سکتی ہے؟ کسی چیز کو دیکھنے کے یہ معنی ہیں کہ ان کو اپنے اندر لے کر اس طرح جذب کرنا کہ وہ ہماری روح کا ایک جزو بن جائیں اگر مادہ اور جسم جیسے دو جواہر جو اپنی ماہیت میں ایک دوسرے سے بالکل خارج ہیں کس طرح ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں روح سوا روح کے کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ آغاز میں ایک ماورائے عالم خدا کا قائل تھا؛

لیکن انجام کار **گیولکس** اور **میلبرانش** کے نظامات میں وہ ایک قسم کی وحدۃ الوجودیت بن گیا جسکا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات میں جبر کی طرف آگیا۔ کیونکہ اس نے خدا فاعل کلی بنا دیا۔ اس فلسفہ کا یہ عنصر خاصکر ہالینڈ کے کالونیوں اور کیتھولک مذہب کے ان لوگوں کو بہت پسند آیا جو **جینسن** اور **سینٹ اگسٹائن** کے مسئلۂ تقدیر اور فضل ربی کے قائل تھے۔ ان اہل فکر میں انتہا درجہ کی اقلیت پاسکل [۱] کے تصوف کے دوش بدوش پائی جاتی تھی۔ **سپائنوزا** کی فطریت کے رنگ میں ظاہر ہونے کے لئے اس فلسفہ کو محض اپنا دنیا یاتی نقاب الٹنے کی ضرورت تھی۔

---

[۱] ایک طبیعی اور ریاضی داں اور خاصکر ایک اہل قلم ہونے کی حیثیت پاسکل ڈیکارٹ کا ہم پلہ شخص ہے۔ ڈیکارٹ کی ادعائیت اور مونٹین کی تشکیک جدید دونوں نے اس کو اپنی طرف کھینچا۔ ڈیکارٹ کی ادعائیت اسکی ہندسی طبیعت کو بہت پسند آئی۔ اس کے بعد کچھ تو پورٹ رائل کے اثر سے اور کچھ ایک واقعہ سے جس نے اس کی طبیعت کو بالکل بدل دیا، وہ آگسٹینی عیسائیت کا ایک گرم پیرو ہوگیا۔ اس کی کتاب تفکرات (Pensus) اس کے نئے اعتقاد کے اختیار کرنے کے لئے ایک مواد خام تھا۔ عقل کی نارسائی کا پورا علم ہو جانے کی وجہ سے وہ متشکک ہوگیا اور فطرت کا قبیح پہلو اس پر اس طرح ظاہر ہوا کہ وہ قنوطی ہوگیا، صرف ضمیر یا دل نے خدائے حقیقی، انجیل کے زندہ اور شخصی خدا کو اس پر منکشف کیا۔ فلسفہ سے اسکی طبیعت متنفر ہوگئی، موجودہ مصنفین میں سے جنہوں نے پاسکل کا مطالعہ کیا ہے، صرف وائنرٹ نے اس کو صحیح رنگ میں پیش کیا ہے، وائنٹ نے اسے شوپن ہار اور شلیر مار کا پیشرو گردانا ہے۔ کوزن کی نگاہ میں پاسکل محض ایک شکی اور جنونی شخص ہے ہم اسکے تصوف کے مریضانہ عنصر کو نظر انداز کر کے ہم اس کے فلسفے میں سے تین حقیقتیں اخذ کر سکتے ہیں اول یہ کہ بغیر ضمیر محض عقل اور تجربہ سے صداقت حقیقی حاصل نہیں ہو سکتی دوسری یہ کہ تجربہ بے ضمیر قنوطیت کی طرف لیجاتا ہے۔ تیسری یہ کہ قلب یعنی ارادہ اور احساس عقل سے مقدم ہے اور عقل کو اپنے قوانین کے ماتحت چلاتا ہے۔

۵۵۔ سپائنوزا

بینیڈکٹ سپائنوزا ۱۶۳۲ء میں شہر ایمسٹرڈم میں پیدا ہوا، اسکے والدین پرتگالی یہودی تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ خوش حال تھے، اپنے باپ کی خواہش کے مطابق اس نے دینیات کا مطالعہ کیا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد معلوم ہوگیا کہ اس کی طبیعت آزاد فلسفیانہ تخیلات کی طرف زیادہ مائل ہے۔ یہودی مذہب والوں نے بہت کوشش کی کہ وہ اپنے آبائی مذہب کی طرف واپس آجائے۔ لیکن وہ اس میں ناکام ہوئے۔ اور اس کو مذہبی برادری سے خارج کردیا۔ وہ پہلے رنزبرگ اور پھر وربرگ اور آخر میں ہیگ میں چلا گیا، جہاں ۱۶۷۷ء میں نہایت مفلسی اور مظلومی کی حالت میں اس نے وفات پائی۔ **کارل لڈوک الکٹر پلیٹائن** نے اسکو ہائیڈل برگ یونیورسٹی کی فلسفہ کی پروفیسری پر بلانا چاہا، لیکن آزادی کی محبت نے اسے مجبور کیا کہ وہ اس کو قبول نہ کرے، اس نے اپنی خاص کتابیں ۱۶۶۰ء اور ۱۶۷۷ء کے مابین ہیگ ہی میں تصنیف کیں۔ ۱۶۶۳ء میں اس نے فلسفۂ **ڈیکارٹ** پر ایک رسالہ شائع کیا اور ۱۶۷۰ء میں ایک گمنام تصنیف دینیات وسیاست کے متعلق شائع کی جس میں وہ الہام پیشین گوئی معجزات وغیرہ کا عقلی حل پیش کرتا ہے اور آزادانہ تحقیقات پر بحث کرتا ہے۔ اس کی خاص تصنیف "اخلاقیات وطریق ہندسی" اور متعدد کم اہمیت کے رسالے اس کی وفات کے بعد **لڈوگ مائر** کے زیر نگرانی شائع ہوئے حذا و انسان وغیرہ پر اسکی کتاب ۱۸۵۲ء سے پہلے دنیائے فلسفہ کو معلوم نہ تھی۔

سپائنوزا کا فلسفہ جو اسکی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے وہ **ڈیکارٹ** کی تعریف جوہر کا ایک منطقی نتیجہ، اور اس کے طریقہ کا صحیح اور بیباکانہ استعمال ہے۔[1]

---

[1] ہمارا مطلب یہ نہیں کہ ہم اسباب کا انکار کرتے ہیں کہ سپائنوزا کے ارتقائے ذہنی میں ازمنہ متوسط کی یہودی دینیات کا بہت بڑا اثر ہے۔ یہ اثر بالکل واضح ہے اور اس پر شک کرنا مضحکہ خیز بات ہوگی سپائنوزا نے ڈیکارٹ کے فلسفہ میں جو کچھ تلاش کیا وہ اسی اثر کی وجہ سے تھا، اس فرانسیسی فلسفی کے مطالعہ کرنے سے

سپائنوزا خالص استخراجی استدلال پر ہی قناعت نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے مسائل کو علم ہندسہ ہی کے طریقہ پر پیش کرتا ہے یعنی چند تعریفات اور علوم متعارفہ سے وہ ایسے نظام کا استخراج کرتا ہے جسکے تمام حصے آپس میں منطقی طریقہ سے وابستہ ہیں، اس کے فلسفہ میں یہ طریق استدلال، کوئی بے جوڑ اور ہنگامی چیز نہیں بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک مستقل اور مضبوط ڈھانچ ہے جس کے اوپر خیالات کا گوشت پوست منڈھا ہوا ہے۔ **سپائنوزا** جب دنیا، انسان اور اس کے جذبات کے متعلق اسی طرح بحث کرتا ہے جس طرح **اقلیدس** خطوں سطحوں اور زاویوں پر بحث کرتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ مباحث فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہے جس سے خطوں اور زاویوں وغیرہ کو۔ جیسے کہ علم ہندسہ کے نتائج علوم متعارفہ سے بالتبع لازم آتے ہیں ٹھیک اسی طرح اخلاقی اور طبیعی امور بھی اشیاء کی فطرت سے وجوباً لازم آتے ہیں اور یہ فلسفی اپنے حاصل کردہ نتائج کی علل غائیہ کو اسی طرح دریافت کرنا نہیں چاہتا جس طرح ہندسی کبھی اپنے آپ سے یہ سوال نہیں کرتا کہ کسی مثلث کے تینوں زاویوں کو دو قائموں کے برابر بنانے میں خدا کا کیا مقصد ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ اسکا طریق اس کو وجوب ریاضیاتی کی طرف لے گیا ہے، بلکہ وہ اس طریقے کا استعمال ہی اس لئے کرتا ہے کہ وہ کائنات کو ہندسی یعنی وجوبی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، وہ **ڈیکارٹ افلاطون** اور **فیثاغورس** کا ہم خیال ہے کہ فلسفہ ریاضیات کی تعمیم ہے۔

(۱) تعریفات

جوہر صفت اور شیون **سپائنوزا** کے فلسفہ کے اساسی تصورات ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "جوہر سے میری مراد وہ شے ہے جو بالذات قائم ہے، اور بالذات متصور ہوتی ہے یعنی اپنے تصور کے لئے کسی اور چیز کے تصور کی محتاج نہیں اور جوہر کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پہلے ہی سپائنوزا وحدت الوجود کا قائل تھا، باوجود اس کے ہم کو یہ ماننا پڑے گا کہ اسکا فکر غالب اور خاصکر اسکا طریقہ استدلال ڈیکارٹ کے فلسفہ کا منطقی نتیجہ تھا۔

ماہیت جس طرح عقل کے لئے مدرک ہوتی ہے وہ صفت ہے۔ شئون سے میری مراد جوہر کے تغیرات ہیں جن کا وجود کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ اور کسی دوسری شے کے ساتھ متصور ہوتا ہے۔

(ب) استخراجات

۱- نظریۂ جوہر

جوہر کی تعریف سے مفصلۂ ذیل باتیں بالتبع لازم آتی ہیں :-

(۱) جوہر آپ اپنی علت ہے ورنہ کوئی اور شے اس کو پیدا کرنے والی ہوگی اس حالت میں یہ جوہر نہیں رہے گا۔

(۲) یہ لامحدود ہے (کیونکہ اگر یہ محدود ہو تو اور جواہر اسکو محدود کریں گے اور یہ ایک طرح سے ان پر منحصر ہو جائے گا)

(۳) جوہر صرف ایک ہی ہے، کیونکہ اگر دو جوہر ہوں تو وہ ایک دوسرے کو محدود کر دیں گے اور مستقل و غیر منحصر نہیں رہیں گے لہذا جوہر صرف ایک ہی ہوسکتا ہے جس پر سب چیزیں منحصر ہیں مگر وہ خود کسی چیز پر منحصر نہیں۔ اس نقطہ پر سپائنوزا نے ڈیکارٹ سے علحدہ راستہ اختیار کیا ہے مگر اس نظام فلسفہ کے خود اقتضا نے سپائنوزا کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے، خود ڈیکارٹ نے جوہر کی تعریف سے اس حقیقت کی طرف رہنمائی کی تھی، کہ دراصل خدا ہی ایک جوہر ہے اور لفظ جوہر خالق اور مخلوق پر ایک ہی معنوں میں قابل اطلاق نہیں، لیکن اس ابہام کو رفع کرنے کے بجائے وہ اشیاء محدود کو بھی جواہر ہی کہتا رہا اگرچہ خدا سے تمیز کرنے کے لئے ان کو مخلوق جواہر کے نام سے موسوم کیا تاہم محض لفظوں اور تعریفوں سے ایک مخلوق اضافی اور محدود جوہر صحیح معنوں میں جوہر کیسے بن سکتا ہے۔ ہم کو جوہر کے لفظ کا کسی ایسی شے پر اطلاق ہی نہیں کرنا چاہئے جو بالذات قائم نہیں بلکہ اس اصطلاح کو ایسے وجود کے لئے مخصوص کر دینا چاہئے جو بالذات قائم و بالذات متصور ہے، یعنی خدا کے لئے۔ صرف خدا ہی جوہر ہے اور جوہر خدا ہے۔

جوہر کے سوا کوئی اور ہستی نہیں نہ اور کسی شے پر منحصر ہے، وہ مطلقاً آزاد ہے کیونکہ اسکا تشخص وتعین اپنی ہی ذات کا پیدا کردہ ہے، چونکہ اسکا وجوب کسی غیر کی طرف سے نہیں اس لئے اس کی ذات میں وجوب و اختیار ہم معنی ہیں وجوب اور مجبوری دو مختلف چیزیں ہیں خدا میں وجوب پایا جاتا ہے لیکن وہ مجبور نہیں کیونکہ اسکے افعال کسی خارجی علت سے متعین نہیں ہوتے خدا کے اعمال اسی طرح وجوبی ہوتے ہیں جس طرح دائرہ میں یہ بات وجوباً پائی جاتی ہے کہ اس کے قطر برابر ہوں۔ چونکہ دائرہ دائرہ ہے اس لئے اسکے قطر برابر ہیں۔ اسی طرح چونکہ جوہر جوہر ہے اس لئے وہ شئون بھی رکھتا ہے، لیکن وہ آزاد ہے کیونکہ اس کی اپنی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ اس میں یہ تغیرات ہوں کوئی خارجی علت اس کو مجبور نہیں کرتی۔ خدا کی آزادی مطلق میں نہ مجبوری ہے نہ تلوّن۔

جوہر سرمدی اور وجوبی ہے یا مدرسہ کی زبان میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسکی ذات اس کے وجود کو متضمن ہے۔ مذاہب کے خدا کی طرح وہ کوئی فرد یا شخص نہیں ہوسکتا کیونکہ اس حالت میں وہ ایک متشخص وجود ہو جائے گا، اور ہر تشخص وتعین ایک اضافی نفی ہے، وہ تمام شخصی ہستیوں کا ماخذ مشترک ہے مگر کوئی ہستی اس کو محدود نہیں کرتی، وہ عقل اور ارادہ سے منزہ ہے کیونکہ ان کے لئے شخصیت کا ہونا مقدم ہے، چونکہ وہ عاقل نہیں اس لئے کسی غایت کو مدنظر رکھ کر عمل نہیں کرتا، وہ اشیاء کی علت فاعلہ ہے۔ **سپائنوزا** کہتا ہے کہ "میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں، کہ وہ خیال جو ہر چیز کو خدا کی بے نیازی اور اسکے تلوّن کا نتیجہ سمجھتا ہے (**ڈیکارٹ**، یسوعین اور سکوٹلینڈ کے فلسفی) حقیقت سے زیادہ قریب ہے، بہ نسبت اس خیال سے کہ خدا خیر کو مدنظر رکھکر عمل کرتا ہے۔ اس خیال کے لوگ جنمیں **افلاطون** بھی ہے خدا کے باہر ایک ایسی شے کو لا کھڑا کرتے ہیں، جو خدا پر منحصر نہیں بلکہ خدا اس کو نمونہ و غائت قرار دیکر عمل کرتا ہے۔ یہ خیال دراصل خدا کو تقدیر کے ماتحت قرار دیتا ہے حالانکہ خدا کے متعلق یہ ایک نہایت لغو خیال ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیاء کے وجود اور انکی ماہیت کی آزاد علت اولیٰ ہے۔

سپائنوزا خدا کو کائنات کی علت کہتا ہے، لیکن لفظ علت کا مفہوم

اس کے نزدیک عام معنوں سے بہت مختلف ہے، اسکے ہاں علت کا تصور جوہر کے تصور کے ہم معنی ہے اور معلول کا تصور صفت، شئون اور تغیر کے مرادف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات کی علت ہے، مگر اسی طرح جس طرح سیب اپنے سرخ رنگ کی یا دودھ اپنی سفیدئی شیرینی اور سیّالی کی علت ہے، نہ اس طرح جس طرح باپ بچے کے وجود کی علت ہے اور نہ ہی اس طرح جس طرح سورج گرمی کی علت ہے۔ باپ اپنے بیٹے کی خارجی اور عارضی علت ہے کیونکہ بیٹا علٰحدہ اپنا ایک وجود رکھتا ہے اسی طرح گرمی اگرچہ سورج سے نکلتی ہے لیکن اس سے علٰحدہ ہستی رکھتی ہے اسورج کے پہلو بہ پہلو اور اس سے خارج بھی اسکا ایک وجود ہے۔ خدا اور کائنات کا یہ تعلق نہیں، خدا کائنات کی خارجی اور عارضی علت نہیں بلکہ داخلی علت ہے۔ اگر ہم سپائنوزا کا مفہوم اچھی طرح سمجھتے ہیں تو اسکا یہ مطلب ہے کہ خدا ان عام معنوں میں کائنات کی علت نہیں کہ اس نے ایک مرتبہ خارج سے عمل کر کے اسکو خلق کر دیا، بلکہ خدا اشیاء دائمی محل اور کائنات کا سب سے اندرونی جوہر ہے۔ خدا نہ تو کائنات کا خالق فی الزمان ہے جیسے ثنویت اور عیسائیت کا خیال ہے اور نہ ہی کائنات کا باپ ہے جس طرح متصوفین یہود اور ادریین کا خیال ہے۔ وہ خود کائنات ہے لیکن اسکا سرمدی پہلو ہے، خدا اور کائنات سے ایک ہی شے مراد ہے۔ فطرت ایک ہی ہے لیکن اسکا ایک علتی پہلو ہے اور ایک اثری، فطرت کا علتی اور سرمدی پہلو تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور موجودات مجموعہ معلولات ہونے کے نقطۂ نظر سے فطرت اثری ہے۔

سپائنوزا نہ منکر کائنات ہے نہ منکر خدا، وہ صحیح معنوں میں وحدت الوجودی ہے کیونکہ خدا اور کائنات کو ہم وجود خیال کرتا ہے۔ اس کی کائنات خود خدا ہے اور اسکا خدا جوہر کائنات۔

۲۔ نظریۂ صفات

جوہر میں لاتعداد صفات ہیں اور ہر صفت ایک مختلف طریقے سے ذات الٰہی کا مظہر ہے، عقل انسانی کو ان میں سے صرف دو ہی معلوم ہیں

امتداد اور فکر۔ جوہر کائنات میں امتداد بھی ہے اور فکر بھی، وہ تمام اجسام کا بھی جوہر (مادہ) ہے اور تمام نفوس کا بھی۔ مادہ اور روح دو مخالف جواہر نہیں، جیسے کہ ڈیکارٹ کا خیال تھا وہ ایک ہی کے تصور کے دو مختلف پہلو ہیں اور ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، جوہر کی صفت اضافی طور پر نا متناہی ہے اور جوہر کی نا متناہیت ان معنوں میں مطلق ہے کہ اسکے باہر کچھ نہیں، امتداد بطور خود نا متناہی ہے اور فکر بھی بطور خود نا متناہی ہے، لیکن امتداد اور فکر کی نا متناہیت مطلق نہیں، کیونکہ امتداد کے دوش بدوش فکر ہے اور فکر کے دوش بدوش امتداد، اور جو صفات ہمیں معلوم نہیں وہ اس کے علاوہ ہیں۔ جوہر تمام موجودات کا مجموعہ ہے۔ امتداد گو بطور خود نا متناہی ہے لیکن اس میں تمام ہستیاں داخل نہیں کیونکہ اس کے علاوہ نا متناہی فکر اور لا تعداد نفوس ہیں، نہ فکر ہی کو ہم تمام موجودات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ امتداد اور اجسام اس کے علاوہ اور اسکے باہر ہیں۔

بادی النظر میں جوہر اور صفات کے نظریات میں موافقت معلوم نہیں ہوتی۔ ایک لحاظ سے تو جوہر بے تعین و تشخص ذات مطلق ہے اور دوسرے لحاظ سے اس میں لا تعداد صفات ہیں۔ لہذا سپائنوزا کا خدا بے صفات بھی ہے اور لا تعداد صفات کا حامل بھی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ حکمائے اشراقیہ اور یہودی اہل دینیات کی طرح جو خدا پر صفات کا اطلاق نہیں کرتے سپائنوزا کی مراد بھی صفات سے شاید خدا کی ذاتی صفات نہیں بلکہ ہمارے تصور خدا کے مختلف طریقے ہوں (کیونکہ خدا کی ذات تو فوق العقل اور نا قابل تعیین و تعریف ہے) اور وہ ان صفات کو انسانی فہم و تعبیر کا اقتضا سمجھتا ہو۔ ان معنوں میں صفت کے معنی وہ صفت ہوگی، جسکا اطلاق فہم انسانی خدا پر کرتی ہے، اور ایک طرح سے اس پر اضافہ کرتی ہے۔ یہ صفت حقیقتہً (یا بقول سپائنوزا کے صورتاً) خدا میں نہیں پائی جاتی، جوہر میں فکر اور امتداد متصور ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ سپائنوزا نے صفت کی جو تعریف کی ہے وہ اس تاویل کے موافق معلوم ہوتی ہے۔ ہماری رائے میں تو اسکا مطلب یہ ہے کہ صفت وہ ہے جسے عقل جوہر کی ذات و ماہیت تصور کرتی ہے، مگر اسکا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ

صفت وہ ہے جسے عقل یہ سمجھتی ہے کہ گویا یہ جوہر کی ذات میں پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر یہ دوسری تاویل صحیح ہے تو سپائنوزا یہ کیسے کہہ سکتا تھا کہ جوہر ایک ممتد اور ذی فکر چیز ہے یا یہ کہ ہم اسکا پورا تصور قائم کر سکتے ہیں، علاوہ ازیں سپائنوزا کے نظریات کے محض ظاہری تناقض کو رفع کرنے کے لئے یہ بالکل غیر ضروری ہے کہ سپائنوزا کی عبارت کا ذہنی اور غیر صفتی مفہوم لیا جائے۔ حقیقت میں یہ تناقض محض خیالی ہے اور غلط فہمی پر مبنی ہے۔ سپائنوزا کے مشہور مقولے کا یہ مطلب نہیں کہ تعین نفی ہے بلکہ یہ ہے کہ تحدید نفی ہے، خدا کو مطلقاً غیر متعین کہنے سے اسکی یہ مراد نہیں کہ خدا بالکل بے تعین عدم یا سلبی وجود ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے صفات لامحدود ہیں اسکے کمالات مطلقاً لاتناہی ہیں اور وہ ایک ایجابی جوہری اور حقیقی وجود ہے، جس میں تمام ممکن صفات بلا تحدید موجود ہیں۔

سپائنوزا کا یہ کہنا کہ خدا لامحدود صفات رکھتا ہے غیر صفتی فریق کے اعتراضات کی پیش بندی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ صفات اپنی وسعت میں لاتناہی ہیں اور دوسرے یہ کہ تعداد میں لاتناہی ہیں۔ خدا کے صفات جدا جدا نہیں کیونکہ اس حالت میں وہ ایک جزئی وجود ہو جائے گا، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام ممکن صفات کی جامع ہے یا بالفاظ دیگر کلیت وجود ہے۔ ہر صفت الٰہی ایک عالم ہے، صفت امتداد عالم مادی ہے اور صفت فکر عالم روحانی لہٰذا صفات الٰہیہ کے لاتعداد ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ ان دو معلوم عالموں کے علاوہ اور بے انتہا عوالم بھی ہیں، جو نہ مادی ہیں نہ روحانی، نہ انکا زمان و مکان سے کوئی تعلق ہے اور ان کے وجود کی حالت فہم انسانی سے ماورا ہے۔ یہ خیال عقل کے بالکل خلاف بھی نہیں اور ساتھ ہی تخیل کے لئے ایک لامحدود وسعت پیدا کر دیتا ہے، تاہم امر واقعہ یہ ہے کہ سپائنوزا کے الفاظ کے صحیح معنی نامحدود صفات کے ہیں نہ کہ بے شمار صفات کے، اگر سپائنوزا کو یہ پکا اعتقاد ہوتا کہ ہستی مطلق میں امتداد اور فکر کے علاوہ اور صفات بھی ہیں تو وہ مبہم الفاظ استعمال نہ کرتا۔ حقیقت میں اس کے جوہر میں صرف امتداد اور فکر ہی کے صفات

پائے جاتے ہیں البتہ ان کی وسعت کی کوئی حد نہیں،

سپائنوزا کے فلسفے میں ایک اور تناقض بھی معلوم ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ خدا میں نہ عقل ہے نہ ارادہ، مگر باوجود اس کے وہ فکر کو خدا کی ایک صفت قرار دیتا ہے اور خدا کی عقل لا متناہی کا ذکر کرتا ہے۔ یہ دو خیالات صاف طور پر متناقض معلوم ہوتے ہیں، لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ یہودی اور کیتھولک دینیات اور خود ڈیکارٹ کے نزدیک خدا کی عقل استدلالی نہیں جسکو تصور و تصدیق اور تحلیل و استنتاج کی ضرورت ہوتی ہے، اسکی عقل وجدانی ہے، جسکا ذکر ارسطو کے ہاں بھی ملتا ہے علاوہ ازیں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ سپائنوزا کا خدا خالق فطرت نہیں بلکہ خود فطرت ہے۔ فطرت میں بلا شبہ عقل پائی جاتی ہے لیکن وہ غیر شعوری عقل ہے مکڑی اپنا جالا تنتی ہے مگر اسے ہندسہ کا کوئی علم نہیں۔ عضویہ حیوانی بغیر علم اعضا و علم تشریح کے نشو و نما پاتا ہے۔ فطرت میں فکر ہے مگر اس کو اپنے فکر کا کچھ شعور نہیں، اس کا فکر جبلت کی طرح غیر شعوری ہے۔ وہ فہم نہیں، مگر اس کی حیرت انگیز دور بینی فہم سے بالاتر ہے۔ سپائنوزا نے علم وجدانی اور عقل استدلالی میں جو فرق پیدا کیا ہے وہ پیش بینی ہے اُس امتیاز کی جو لائبنٹز نے ادراک شعوری اور ادراک غیر شعوری میں قائم کیا۔

سپائنوزا کی الٰہیات ڈیکارٹ کے فلسفہ پر یہ فوقیت رکھتی ہے کہ اس میں اس حقیقت کا تحقق پایا جاتا ہے کہ امتداد اور فکر دو متضاد جواہر نہیں، ان دونوں کے ہم جوہر ہونے کا پر معنی خیال لائبنٹز کی جوہری روحانیت کا پیش خیمہ ہے۔ لائبنٹز نے سچ کہا ہے کہ ایک ہی جوہر کو محل امتداد اور محل فکر قرار دینا محدود معنوں میں نہ مادیت ہے اور نہ تصوریت بلکہ ان دونوں نظریات کے صحیح عناصر کا یہ ایک اعلیٰ مرکب ہے۔ اس کو مادیت نہیں کہہ سکتے کیونکہ سپائنوزا کا یہ خیال نہیں کہ فکر حرکت سے پیدا ہوتا ہے یا امتداد کی ایک حیثیت کا نام ہے ہر صفت چونکہ بطور خود لا محدود اور مطلق ہے اس لئے کسی خارجی علت سے اسکی ہستی کی توجیہ کی ضرورت نہیں، وہ آپ ہی اپنی علت ہے لہذا فکر کی توجیہ مادہ اور حرکت سے نہیں ہوسکتی اور نہ ہی امتداد و حرکت یعنی مادہ فکر کی پیداوار ہو سکتا ہے۔ ان

خیالات سے مادیت اور میلبرانش کی تصوریت دونوں کی تردید ہوتی ہے۔ اگرچہ صفات ہونے کی حیثیت سے امتداد اور فکر ایک دوسرے سے خارج ہیں، تاہم ایک ہی جوہر میں پائے جانے کی وجہ سے وہ نہ صرف ایک محل میں متحد ہیں بلکہ ایک ہی متصور ہو سکتے ہیں۔ جوہر کے یہ صفات ایک دوسرے پر منحصر نہیں ہیں، نہ مادہ نفس سے فائق اور مقدم ہے اور نہ فکر امتداد سے کسی طرح برتر ہے، قدر و قیمت میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر ایک آخر کار جوہر ہی ہے۔ ڈیکارٹ فکر و امتداد کی ہم جوہری کا قائل نہیں تھا، وگرنہ اس سے روح انسانی اور دیگر حیوانات میں نفوس اور ابدان کی حرکات کی موافقت کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مادی اور ذہنی عالم ایک ہی جوہر اور ایک ہی ہستی کے مظہر ہیں، یہ جوہر اور یہ ہستی ایک ہی قوانین کے مطابق دونوں عالموں میں ظاہر ہوتی ہے اور ان دونوں کے نظامات متوازی ہیں۔

۳۔ نظریۂ شئون

حرکت اور سکون امتداد کی متغیر حالتیں ہیں علیٰ ہذا عقل اور ارادہ فکر کی متبدل کیفیتیں ہیں۔ حرکت عقل اور ارادہ یعنی تمام عالم اضافی جس کو فطرت اثری کہا گیا ہے خود جوہر کے یا یوں کہو کہ صفات کے شئون کا بنا ہوا ہے۔ یہ شئون اپنے صفات کی طرح لامتناہی ہیں۔ حرکت عقل اور ارادہ یعنی تمام کائنات طبیعی و عقلی کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ ہر غیر متناہی شان متناہی شئون کا ایک غیر متناہی سلسلہ ہے۔ حرکت امتداد کی لامتناہی متنوع حالت ہے اور اس سے وہ لاتعداد محدود شئون پیدا ہوتے ہیں جن کو اجسام کہتے ہیں۔ عقل اور ارادے کی لامتناہی گوناگونی سے جزئی اور محدود نفوس عقلیں اور ارادے پیدا ہوتے ہیں۔ اجسام اور نفوس (تصورات) کو نہ اضافی جواہر کہہ سکتے ہیں (کیونکہ جوہریت اور اضافت صفات متناقضہ ہیں) اور نہ شئون غیر متناہی۔

شئون متناہی و لامتناہی میں تمیز قائم کرنے سے اسپائنوزا کا مطلب یہ ہے کہ حرکت سرمدی ہے مگر اس کی مادی صورتیں پیدا اور ناپید ہوتی رہتی ہیں

اسی طرح عقل اور ارادہ سرمدی ہیں مگر جزئی عقلوں اور ارادوں کی مدت حیات محدود ہے۔ اجسام کا امتداد لا متناہی سے جزئی عقول کا عقل لا متناہی سے اور جزئی ارادوں کا ارادۂ سرمدی سے وہی تعلق ہے، جو ہمارے خیالات کا ہماری روح سے ہے، جس طرح ہمارے تصورات ہماری روح کے عارضی تغیرات ہیں اسی طرح ہماری روح جو ہر سرمدی کا ایک فنا پذیر تغیر ہے، جیسے ہمارے تصورات ہماری روح سے علٰحدہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے اسی طرح ہماری ارواح و اجسام خدا کے مقابلے میں جوہری حیثیت نہیں رکھتے، فلسفیانہ زبان میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ذات صرف ایک ہے، باقی جو کچھ ہے وہ صفات میں داخل ہے جوہر مطلق، سرمدی، اور اپنی وجوبی علت ہے۔ شئون عارضی آفل گزشتنی اضافی اور محض ممکن ہیں، جوہر واجب الوجود ہے یعنی یہ اس لیے موجود ہے کہ موجود ہے، اس کے وجود کی علت اس سے خارج نہیں۔ شئون عارضی اور محض ممکن ہیں، یعنی انکا وجود کسی اور ہستی کی وجہ سے ہے اور انکا عدم بھی متصور ہوسکتا ہے۔

جوہر غیر متغیر اور شئون کا یہ باہمی تناقض دیکھکر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے، کہ **اسپائنوزا** کے نظام میں شئون کی کیا حقیقت ہے؟ بغیر کسی موضوع یا جوہر کے تغیر کے شئون کا تصور نہیں ہوسکتا مگر جوہر تغیر پذیر نہیں اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، لہٰذا شئون کوئی چیز نہیں، حرکت، تغیر، جزئی وجود، افراد، اجسام، ارواح، کائنات کے تمام اعمال و مظاہر مختصر یہ کہ جملہ فطرت اثری کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ **پارمینائڈیز** اور **زینو** نے تو یہی نتیجہ نکالا تھا مگر **اسپائنوزا** یہ نتیجہ نہیں نکالتا۔ وہ برخلاف اسکے **ہیراقلیتس** کا ہم خیال ہے کہ حرکت جوہر کے ساتھ سرمدی ہے، وہ اسکو ایک لا متناہی شان کہتا ہے، اصول اجتماع نقیضین کو نظر انداز کرکے تجربے کی بنا پر وہ ہستی کو غیر متغیر بھی سمجھتا ہے اور انقلاب دائمی کا بھی قائل ہے۔ استدلال اور شہادت واقعات کی اس جنگ میں جو الٰہیات کے ساتھ شروع ہوتی ہے **اسپائنوزا** کی یہ مزیت ہے، کہ اس نے حقیقت کو استدلال پر اور تجربے کو عقل پر قربان نہیں کیا۔ وہ اس تناقض پر نظر ہی نہیں ڈالتا، بلکہ اس کے متعلق تفکر اور اس کے حل کو وہ فلسفہ جدیدہ کے لیے چھوڑ گیا ہے۔

روح انسانی تمام عقلی شئون کی طرح فکر لامتناہی کی ایک شان ہے۔ اور جسم انسانی امتداد لامتناہی کی ایک شان ہے۔ چونکہ نظام ذہنی یا تصوری نظام حقیقی یا مادی کے متوازی ہے۔ اس لیے ہر روح کسی جسم کے مطابق ہے اور ہر جسم کسی تصور کے مطابق، لہٰذا نفس، جسم کی شعوری شبیہ ہے نہ یہ کہ جسم کے شعور ذات کا نام نفس ہے جسم ذات شعوری نہیں ہو سکتا، کیونکہ نہ فکر امتداد سے پیدا ہو سکتا ہے، نہ امتداد فکر سے۔ **ڈیکارٹ** کی طرح **اسپائنوزا** جسم کو امتداد محض اور روح کو فکر محض خیال کرتا ہے۔ لیکن جسم روح کا معروض ہے اور فکر، ادراک یا روح جسم کے بغیر نہیں ہو سکتی، نفس کو جسم یا اثرات جسمی کا علم ہوتا ہے خود اپنا علم نہیں ہوتا۔

احساس ایک جسمانی اثر ہے۔ یہ حیوانی اور انسانی اجسام کا حق اختصاصی اور ان کی اعلیٰ عضویت کا نتیجہ ہے، لیکن ادراک ایک ذہنی عمل ہے، جونہی جسم کسی تہیج سے متاثر ہوتا ہے نفس اس تہیج کی تصویر پیدا کر لیتا ہے۔ ذہنی اور جسمی جوہر کی عینیت سے ان دونوں حالتوں کی ہم وقتی کی توجیہ ہوتی ہے۔ نفس اور جسم میں ہمیشہ مطابقت ہوتی ہے۔ ہر خوبصورت روح کے ساتھ ایک موزوں ساخت کا ڈھانچ ہوتا ہے، تصوری اور حقیقی نظامات کی ہم آہنگی کی وجہ سے ذہنی ارتقا جسمی ارتقا کے متوازی ہوتا ہے۔ جسمانی احساسات پہلے دھندلے اور غیر یقینی ہوتے ہیں۔ ناقص عضویہ کی ان دھندلی اور غیر یقینی صورتوں کے مطابق واہمہ کے غیر صحیح تصورات ہوتے ہیں، جن سے تعصبات دھوکے اور غلطیاں پیدا ہوتی ہیں۔ انھیں ادھورے تصورات کی وجہ سے لوگ جزئی اشیاء سے علیحدہ کلی تصورات کے وجود کا یقین کر لیتے ہیں، تخلیق اشیاء کی علل غائیہ کو ماننے لگتے ہیں اور انسانی صورت و جذبات رکھنے والے خدا، بے جسم ارواح اور اسی قسم کے دوسرے اصنام کے قائل ہو جاتے ہیں اور اختیار کو صحیح سمجھنے لگتے ہیں۔

عقل کا یہ خاصہ ہے کہ وہ صحیح اور کامل تصورات قائم کرتی ہے، یعنی ایسے تصورات جو شے اور اس کے اسباب دونوں پر حاوی ہوں، صداقت اپنے لیے ایک خاص قسم کی بیّن شہادت رکھتی ہے۔ اور صداقت کا معیار خود صداقت ہوتی ہے۔

جس کسی کے پاس کوئی سچا خیال ہوتا ہے، اسکو اسکی صداقت کا کامل یقین ہوتا ہے اور کبھی اس پر شک نہیں کر سکتا۔ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ ایک متعصب شخص کو بھی اپنے خیال کی صداقت میں کوئی شک نہیں ہوتا **اسپانوزا** اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ عدم شک اور یقین کامل میں بہت فرق ہے۔

صداقت آپ ہی اپنا ثبوت ہے۔ وہ اپنے لیے کسی خارجی دلیل کی محتاج نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ کسی دوسری چیز کی محتاج ہوتی۔ صداقت آپ ہی اپنا معیار ہے۔ جس طرح روشنی اپنے آپ اور ظلمت دونوں کو نمایاں کرتی ہے اسی طرح صداقت خود اپنا معیار بھی ہے، اور غلطی سے جانچنے کی کسوٹی بھی۔

تخیل ہمیں اشیاء کا وہ پہلو بتاتا ہے جو ہم سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر عقل ہر جزئی شے کو کل کے نقطۂ نظر سے دیکھتی ہے اور اس بات کا پتہ چلاتی ہے کہ کائنات میں اس شے کا کیا مقام اور کیا مقصد ہے۔ تخیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کائنات کا مرکز ہے، اور خود انسان ہی ہر شے کا معیار ہے۔ عقل کی نگاہ خودی سے ماوری ہے، اس میں کلی اور سرمدی ہستی کا تصور پایا جاتا ہے۔ ہر شے خدا کے تعلق سے مفہوم ہوتی ہے۔ تمام تصورات کی صداقت خدا ہی سے وابستہ ہے یعنی وہ تصورات جن کے معروضات وجود لامحدود کے شئون کے طور پر متصور ہوتے ہیں۔ عقل کا یہ بھی ایک خاصہ ہے کہ وہ امکان کے تصور کو قبول نہیں کر سکتی۔ اور اشیاء اور واقعات کو وجوب کے زیر نگین خیال کرتی ہے۔ دیگر ناقص تصورات کی طرح امکان کا تصور بھی تخیل ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اور یہ خیال اُن ہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو واقعات کے اصل اسباب اور حادثات کے لازمی تعلق سے واقف نہیں ہوتے۔ وجوب عقل کا ایک اساسی اصول اور صحیح علم و حکمت کی بنیاد ہے۔ تخیل حادثات کی تفصیل اور جزئیات میں گم ہوجاتا ہے لیکن عقل انکی وحدت کو پالیتی ہے۔ اشیاء کی وحدت کا پتہ چلانا اور ان کو ہم جو ہر خیال کرنا عقل کا دوسرا اساسی اصول ہے۔ کلیات کو حقیقی وجود خیال کرنا اور علل غائیہ پر اعتقاد رکھنا بھی **اسپانوزا** کے نزدیک تخیل ہی کا نتیجہ ہے۔

صرف ایک ہی کلی کا حقیقی وجود ہے جسے خدا کہتے ہیں اور جو عقل کا اعلیٰ ترین

موضوع ہے۔ وہ ہر چیز کا غیر متناہی اور لازمی جوہر ہے باقی تمام اشیاء اس جوہر کے عوارض ہیں۔ اسپائنوزا کے خیال میں عقل خدا کا پورا تصور قائم کر سکتی ہے لیکن تخیل اس سے عاجز ہے۔

ارادہ یا قوت فعلی فہم سے مختلف چیز نہیں۔ عقل ہی کے اس میلان کو کہ خوشگوار تصورات کو قائم رکھے اور ناگوار کو رد کر دے ارادہ کہتے ہیں۔ تصور ہی کے خود اپنے اثبات یا نفی کا نام ارادہ ہے۔

عقل اور ارادہ کے ہم ذات ہونے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان دونوں کا ارتقا بھی متوازی ہے۔ تخیل ہیں اشیاء کو اسی طرح بتاتا ہے جس طرح وہ ہم پر اثر کرتی ہیں۔ اس کے مقابلے میں عملی دنیا میں ہم جذبہ یا وہ جبلی حرکت رکھتے ہیں جسکی بدولت ہم ایک چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، یا اس سے بچنا چاہتے ہیں۔ جب تخیل ہم پر کوئی ایسی بات ظاہر کرتا ہے، جس سے ہماری طبیعی اور اخلاقی زندگی میں ایک شدت پیدا ہو سکے، یا بالفاظ دیگر، جب کوئی شے خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور ہم اس کے لیے کوشش کرتے ہیں، تو ارادے کی یہ بالکل ابتدائی صورت خواہش، محبت، لطف، یا لذت کہلاتی ہے اور مخالف حالت میں اسے نفرت، خوف، یا غم کہتے ہیں۔

اعلےٰ فہم کے مقابل عالم عمل میں وہ اعلیٰ ارادہ ہے جو عقل سے ستنیز ہے اور جسکا عمل خوشگواری سے نہیں بلکہ صداقت سے متعین ہوتا ہے۔ جبلت کی حالت میں ارادے کی کیفیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ اور جب تک وہ اس اعلیٰ رتبے کو نہیں پہنچتا اس کو قوت فاعلہ نہیں کہا جاتا۔ فلسفیانہ معنوں میں ہمارا عمل اس وقت عمل کہلا سکتا ہے، جب ہمارے اندر یا ہمارے باہر کوئی ایسی بات واقع ہو جسکے لیے ہم علت مکتفی ہوں یعنی جب کوئی بات ہماری اپنی فطرت سے بالطبع لازم آئے جسکی توجیہ صاف اور واضح طور پر صرف ہماری فطرت ہی سے ہو سکتی ہو۔ برخلاف اس کے ہماری وہ حالت انفعالی ہوتی ہے جب کوئی ایسی بات ہمارے اندر واقع ہو یا ہماری فطرت سے سرزد ہو جس کے وقوع کی علت کے ہم محض ایک جزو ہیں لہذا منفعل یا معمول ہونیکے یہ معنی نہیں ہیں کہ، ہم بالکل عمل ہی نہیں کرتے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ہماری فعلیت محدود ہوتی ہے۔ کائنات کا محض ایک جزو ہونے کی حیثیت سے باوجود الہٰی کے

شیوں کے طور پر ہم منفعل ہیں، خدا یا کائنات لامحدود ہونے کی وجہ سے منفعل نہیں ہوسکتی۔ خدا فعل خالص اور فعلیت مطلقہ ہے۔

انسان کو اپنے جذبات میں خواہ کتنی ہی فعلیت معلوم ہو حقیقی معنوں میں وہ منفعل ہی ہے۔ کیونکہ وہ محدود اور بے قدرت ہے اور اشیاء کا غلام ہے۔ وہ صرف عقل کے ذریعے سے آزاد اور فاعل ہوسکتا ہے۔ کائنات کے راز سے واقف ہوجانا اس سے آزاد ہوجانا ہے۔ ہر چیز کے سمجھ جانے سے کامل آزادی حاصل ہوسکتی ہے۔ جذبے کو جب ہم اچھی طرح سے سمجھ جائیں تو وہ جذبہ نہیں رہتا لہٰذا آزادی صرف فکر سے حاصل ہوسکتی ہے۔ فکر بھی جب تک تخیل کا پابند ہے، مقابلتاً حالت انفعال میں ہے لیکن متواتر کوشش سے وہ اس غلامی سے نجات حاصل کرسکتا ہے۔ چونکہ آزادی صرف فکر ہی سے حاصل ہوسکتی ہے اس لیے ہمارا علم اشیاء ہمارے اخلاق کا معیار ہے۔ جو چیز عقل کی معاون ہے وہ اخلاقاً اچھی ہے۔ اور جو چیز عقل کو نقصان پہنچاتی ہے اور اس کی ترقی میں مانع ہوتی ہے وہ اخلاقاً بری ہے۔

نیکی عقل ہی طاقت ہے، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ انسان ہی کی فطرت ہے جہاں تک کہ اسکا تعلق ایسے اثرات کے پیدا کرنے سے ہے جن کی توجیہ صرف اس فطرت ہی کے قوانین سے ہوسکتی ہے۔ نیک ہونا قوی ہونے کا مرادف ہے اور اسی کی وجہ سے انسان حقیقی معنوں میں فاعل ہوسکتا ہے۔ بدی میں کمزوری ہے۔ اور فعل بد میں انسان بجائے فاعل ہونے کے منفعل ہوتا ہے۔ اس نگاہ سے دیکھا جائے تو نہ صرف نفرت، غصہ، اور حسد بلکہ امید و بیم، رحم اور پشیمانی وغیرہ بھی بدی ہی میں شمار ہونگی۔ امید کے ساتھ خوف کا احساس بھی ہوتا ہے اور رحم اور ہمدردی میں رنج کا عنصر بھی پایا جاتا ہے جسکا نتیجہ یہ ہے کہ امید و رحم وغیرہ میں ہماری طاقت کمزور پڑتی ہے اور ہماری ہستی میں کمی واقع ہوتی ہے۔ پشیمانی میں دوہری خرابی ہے کیونکہ جو شخص پچھتاتا ہے، وہ نہ صرف کمزور ہے بلکہ اپنی کمزوری کا احساس بھی رکھتا ہے۔ جو شخص اپنی زندگی کو عقل کے احکام کے ماتحت چلاتا ہے اس کو زبردست کوشش کرنی چاہیے کہ فضول رحم اور لاحاصل

پشیمانیوں سے بالاتر رہے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنی حالت کو بھی درست کرے اور اپنے گردوپیش کے لوگوں کی بہتری کا بھی خیال رکھے، مگر اس کے تمام افعال عقل کے ماتحت ہونے چاہییں، اسی طریقے سے وہ صحیح معنوں میں فاعل، شجاع اور نیک ہوسکتا ہے، وہ شجاع اس لیئے ہوگا کہ نہ وہ اپنی غلطیوں سے مغلوب ہوگا نہ دوسروں کے آرام و مصائب سے اور اس بات کا اسے پورا یقین ہوگا کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ فطرت الٰہی کے قوانین کے ماتحت ہے۔

جو فلسفی انسانی افعال کے جبر کا قائل ہے اس کے لیے کوئی بات نہ قابل نفرت و حقارت ہے اور نہ قابل رحم۔ یہ سب اضافی باتیں ہیں۔ عقل چیزوں کو علی الاطلاق دیکھتی ہے اسی لیئے عقل کے نقطۂ نظر سے **نیرو** جیسے بیہودہ اور ظالم بادشاہ کے مجرمانہ افعال بھی نہ نیک ہیں نہ بد بلکہ محض جبری اعمال ہیں۔ جبریت سے فلسفی میں مسرت و اطمینان قلب پیدا ہوجاتا ہے اور وہ رفتہ رفتہ اس مرتبۂ کمال پر جا پہنچتا ہے جس میں خدا و فطرت کی بے غرضانہ اور حکیمانہ محبت اس کے دل میں موجزن ہوتی ہے۔ اور یہی نیکی کی معراج ہے۔ یہ وجدان خدا کی اس محبت سے بالکل مختلف ہے جو مروجہ اور مسلمہ مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ ان مذاہب کا خدا ایک خیالی وجود اور عقل کی اس خام حالت کا نتیجہ ہے جسے پندار یا واہمہ کہتے ہیں۔ یہ زائیدہ تخیل خدا ہماری طرح کا ایک فرد ہے اور ہماری طرح اس میں محبت، غضب، اور رشک وغیرہ کا احساس بھی ہے اسلیئے ایسی ہستی کے ساتھ ہماری محبت ایک نہایت کم درجے کا جزئی احساس ہوگا، جو امید و بیم اور مسرت و رشک وغیرہ سے مرکب ہوگا اور جو مسرت ہم کو ایسے خدا کے عشق سے حاصل ہوسکتی ہے وہ اس کامل اطمینان قلب سے کوسوں دور ہے جسکی ہم تمنا کرتے ہیں۔

خدا کے ساتھ حکیمانہ عشق ایک بالکل بے غرضانہ احساس ہے، خدا کوئی شخص نہیں جو اپنی مرضی سے عمل کرتے ہو اور جس سے ہم عنایات کی توقع کرسکیں، اس کی ہستی محبت و نفرت سے بالاتر ہے یہ خدا انسانوں کی طرح محبت نہیں کرتا کیونکہ اس طرح کی محبت میں لذت کا احساس ہوتا ہے، اور لذت کے احساس کے یہ معنی ہیں کہ محسوس کرنے والا ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت میں جاتا ہے۔ مگر جس وجود میں لامحدود کمال پایا جاتا ہے، اس میں ترقی اور اضافہ

کہاں سے ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اس میں نفرت بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ نفرت ایک انفعالی کیفیت ہے۔ اور انفعال سے ہستی میں کمی واقع ہوتی ہے، اگر خدا میں یہ بات کیسے ہوسکتی ہے۔ برعکس اس کے جو لوگ خدا سے نفرت کرنے لگتے ہیں اور اسکے متعلق شکوہ وشکایت کرتے ہیں وہ بھی اپنے تخیل ہی کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا ایک فرد ہے جو اپنی مرضی سے جیسا چاہتا ہے کرتا ہے۔ نفرت تو صرف افراد سے ہوسکتی ہے۔ خدا کو اگر ہم نظام موجودات اور اشیاء کی سرمدی اور غیر ارادی علت تصور کریں تو پھر اس سے نفرت کیسے ہوسکتی ہے۔ فلسفی لازمی طور پر خدا سے محبت رکھتا ہے، کم از کم اعلیٰ درجہ کی قناعت اور سکون تو اسکے دل میں ضرور پایا جاتا ہے اور خدا کی ذات پر غور کرنے سے اس میں توکل کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ کائنات کے قانون کو دل وجاں سے قبول کرلینا اور روح کا اصول حیات کے موافق ہوجانا یا بالفاظ دیگر فطرت اشیاء میں کامل محویت، جسے اسپائنوزا خدا کی عقلی محبت کہتا ہے، مسرت دائمی کا سرچشمہ ہے۔

اس خاص احساس میں خدا اور روح یا جوہر شان کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ معشوق اور عاشق اس میں ایک ہوجاتے ہیں۔ انسان کا خدا سے عقلی عشق خدا کا اپنے آپ سے عشق ہے۔ اس قلب ماہیت سے روح انسانی جو جسم کے تعلقات کے لحاظ سے فانی ہے، اس الٰہی جزو یعنی عقل کی وجہ سے غیر فانی ہوجاتی ہے۔ بقائے روح سے شخصیت کا ایک غیر متناہی زمانہ تک موجود رہنا مراد نہیں بلکہ یہ شعور مراد ہے کہ اسکا جوہر سرمدی ہے۔ اس بات کا یقین کہ ہماری شخصیت کا جوہر خدا ہونے کی وجہ سے ناقابل فنا ہے ایک حکیم کی روح سے موت کا خوف بالکل نکال دیتا ہے۔ اور اُسے اعلیٰ درجہ کی مسرت سے معمور کردیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جوہر وہ شے ہے جو محض اپنی ہی ذات سے قائم ہے۔ لہٰذا نہ اجسام کو جواہر کہہ سکتے ہیں اور نہ اذہان کو کیونکہ یہ دونوں الٰہی فعلیت کی وجہ سے قائم ہیں۔ صرف خدا ہی بذات خود قائم ہے اس لئے علی الاطلاق لامحدود جوہر صرف ایک ہی ہے۔ یہ جوہر یا خدا دو صفات رکھتا ہے جو اضافی طور پر غیر متناہی ہیں

یعنی امتداد اور فکر۔ امتداد میں تبدیل شئوں سے اجسام پیدا ہوتے ہیں اور فکر کے لامحدود تنوع سے نفوس بنتے ہیں۔ **اسپائنوزا** کی الٰہیات بس اتنی ہی ہے۔ جبر، رضا، وتسلیم کے دو لفظ اسکی اخلاقی تعلیمات کا خلاصہ ہیں۔

ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ کس لحاظ سے **اسپائنوزا** کا فلسفہ، **ڈیکارٹ** کے فلسفے سے آگے بڑھا ہوا ہے۔ روح، اور مادہ، یا نفس، اور جسم کو ایک ہی مشترک اصل کے مظاہر خیال کرنے سے، یہ فلسفہ طبیعی اور نفسی دنیا کی ثنویت کو فنا کر دیتا ہے۔ کائنات ایک واحد وجود ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس میں دو ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو دائماً ایک دوسرے سے متاثر ہیں اور جن کی توجیہ ایک دوسرے سے نہیں ہو سکتی یعنی مادہ اور فکر۔ لیکن یہ دو عناصر باوجود مختلف ہونیکے غیر مفارق ہیں کیونکہ وہ جواہر نہیں ہیں بلکہ ایک ہی جوہر کے صفات ہیں۔ ہر ایک حرکت یا بالفاظ دیگر غیر متناہی امتداد کا ہر ایک تغیر ایک تصور رکھتا ہے جو اُس حرکت کے مطابق غیر متناہی فکر کی ایک متغیر حیثیت ہے۔ اور بالعکس بھی صحیح ہے، یعنی ہر ایک تصور کے ساتھ لازمی طور پر عضوی نظام میں بھی ایک متوازی امر پایا جاتا ہے۔ نہ فکر بغیر مادے کے پایا جاتا ہے، اور نہ مادہ بغیر فکر کے۔ **اسپائنوزا** کا فلسفہ وجود کے ان دو عناصر کے قریبی تضایف کا پتا دیتا ہے مگر یہ احتیاط ملحوظ رکھتا ہے کہ ان دونوں کو ایک خیال نہ کیا جائے جیسے کہ مادیت اور تصوریت میں ہوتا ہے۔

لیکن اس فائدے کے مقابلے میں ایک مشکل بھی پیدا ہو جاتی ہے، جس کو مدنظر رکھتے ہوئے، **ڈیکارٹ** کی ثنویت ہی کچھ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ **سپائنوزا** کا یہ خیال ہے کہ ایک ہی جوہر ممتد بھی ہے اور غیر ممتد بھی۔ یہ بات اصول اجتماع نقیضین کی صریح خلاف ورزی ہے۔ وہ اس اعتراض کا اس طرح دفع دخل کرتا ہے کہ **ڈیکارٹ** کی مخالفت میں یہ کہتا ہے، کہ جوہر ہونے کی حیثیت سے روحانی جوہر کی طرح جسمانی جوہر بھی قابل تقسیم نہیں۔ **اسپائنوزا** کے اسی خیال سے **لائبنٹز** کے فلسفے کے لیے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس خیال کے وہ جسمانی جوہر کو ممتد کہے جاتا ہے۔ ناقابل تقسیم امتداد، متناقض حدود کا اجتماع ہے۔

اس بات کو ثابت کرنا **لائبنٹز** کا حصہ تھا کہ اس افتراض میں کچھ تناقض نہیں کہ ایک ہی شے فکر اور جسمانی وجود دونوں کی اصل ہو سکتی ہے۔ اس نے اُس حقیقت کا اعلان کیا جواب طبیعات میں ایک اساسی اصول مانی جاتی ہے کہ مادے کی ماہیت امتداد نہیں بلکہ قوت ہے۔ اس نظرے سے اس نے جوہری روحانیت کا پلہ بھاری کر دیا۔ اس قول میں تو تناقض پایا جاتا ہے کہ ایک ہی شے ممتد اور غیر ممتد ہو، مگر اس خیال میں کوئی تناقض نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شے قوت اور فکر یا ادراک اور میلان ہے۔

۵۶۔ لائبنٹز

گوٹفرائڈ ولہم لائبنٹز اور **اسپائنوزا** کی زندگیوں میں بھی وہی تفاوت پایا جاتا ہے جو ان کے مسائل میں ہے۔ ایمسٹرڈم کا نامور یہودی افلاس اور کس مپرسی کی حالت میں رہا اور آخر دم تک دنیا اُسے ایذا دیتی رہی۔ برخلاف اسکے **لائبنٹز** کی تمام زندگی عظمت اور عزت میں گزری۔ فطرت نے اسکے اندر اعلیٰ جوہر ودیعت کرنے میں بڑی فیاضی برتی تھی، اور ساتھ ہی وہ صاحب ثروت بھی تھا۔ وہ اعزاز اور خطابات کا بھی اس طرح متمنی تھا، جس طرح علم اور صداقت کا، وہ اعلیٰ درجے کا مقنن اور صاحب سیاست بھی رہا اور ایک ہمہ گیر عالم بھی۔ اسکی کتاب حمایت مشیت ایزدی (Theodicy) کا یہ اصول کہ "اس ممکن سے ممکن بہترین دنیا میں ہر شے بہترین ہے"، اس کی غیر معمولی کامیابی کا آئینہ ہے۔ وہ ۱۶۴۶ء میں لائبزگ میں پیدا ہوا اور ۱۴ نومبر ۱۷۱۶ء میں اس نے وفات پائی، بوقت وفات وہ ہینوور کے **ڈیوک** کا درباری مشیر، مہتمم کتب خانہ، مشیر خاص اور شہنشاہی بیرن وغیرہ تھا۔

ممتد یا غیر شعوری اور غیر ممتد یا شعوری جواہر کی ثنویت کے مقابلے میں **لائبنٹز** مونادات (احاد) کا نظریہ پیش کرتا ہے یہ مونادات غیر ممتد اور کم و بیش ذی شعور جواہر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مونادات کا خیال اور لفظ اُس نے **برونو** کی کتاب "مونادات"[1] سے لیا۔

---

[1] Demonade and De triphice minimo

مادّی اور ذہنی عوالم ایک سلسلۂ حوادث پر مشتمل ہیں۔ جن کا انحصار نہ کلیۃً فکر پر ہے اور نہ امتداد پر۔ اگر نفس فکر شعوری کے سوا اور کچھ نہیں تو اُن بے شمار چھوٹے چھوٹے دراکات کی کیسے توجیہ ہوسکتی ہے جو ایسے مدھم و مبہم احساسات ہیں کہ جن کے متعلق سمجھ میں نہیں آتا کہ انھیں کیا کہیں۔ مختصر یہ کہ روح کی ہر وہ کیفیت جس کا ہمیں شعور نہیں کس طرح قابل فہم ہوسکتی ہے۔ روح کی ایسی حالتیں بھی ہوتی ہیں جن میں اسکے ادراکات صاف اور واضح نہیں ہوتے جیسے گہری بلا خواب نیند، یا غشی، کہ ان حالتوں میں روح یا تو موجود ہی نہیں ہوتی اور اگر ہوتی ہے تو جسم کی مماثل حالت میں ہوتی ہے یعنی غیر شاعر الذات، لہٰذا روح میں کوئی چیز فکر شعوری کے علاوہ بھی ہے۔ اس کے اندر ایک غیر شعوری عنصر بھی ہے جو روح اور مادّی دنیا کی درمیانی کڑی یا برزخ ہے۔

علاوہ ازیں مادہ اگر محض ایک بے حس و حرکت جامد امتداد ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں تو جذب و دفع اور نور و حرارت وغیرہ کیا ہیں؟ **کارتیزی** فلسفہ نہ ان کا انکار کرسکتا ہے اور نہ ان کی توجیہ کرسکتا ہے۔ ہماری فکر کا تو یہ تقاضا ہے کہ اس کو ایک طرف تو مادی دنیا کی حیات و ترتیب کے وجود کا انکار کرنا چاہیئے اور دوسری طرف روح میں اُن تمام تصورات، احساسات اور ارادوں کی موجودگی کا منکر ہونا چاہیئے جو عارضی طور پر سطح شعور و توجہ کے نیچے چھپ جاتے ہیں اور ہلکے سے ہلکے اندرونی یا بیرونی تہیج پر پھر نمودار ہوجاتے ہیں۔ اس کو بغیر کسی تامل کے اس بات کو مان لینا چاہیئے کہ مادی دنیا میں کوئی غیر ممتد چیز نہیں اور روحانی دنیا میں کوئی غیر شعوری کیفیت نہیں۔ لیکن ایسا کہنا صریحی واقعات کو جھٹلانا اور ایک لغو بات کا دعویٰ ہوگا جیسا کہ **ڈیکارٹ** کے ماننے والوں کا خیال ہے امتداد بذات خود احساس کی توجیہ نہیں کرسکتا۔ امتداد مرادف ہے انفعال، جمود اور موت کا، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ فطرت میں ہر شئے عمل، حرکت اور زندگی کا مجسمہ ہے، لہٰذا اگر ہم حیات کی توجیہ موت سے اور ہستی کی توجیہ نیستی سے نہ کرنا چاہیں، تو ہم کو لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑے گا کہ جسم کی ذات میں کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہے جو امتداد سے مختلف ہے۔

اور کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ خود امتداد کی حالت کے لیئے جس کو جسم کی ماہیت قرار دیا گیا ہے ایک سعی یا قوت کا ہونا مقدم ہے جو اپنے آپ کو ممتد کرتی ہے،

اور جس میں مزاحمت اور توسیع کی طاقت ہے۔ مادے کی اصلیت مزاحمت ہے اور مزاحمت ایک طرح کی فعلیت ہے۔ حالت امتداد کے اندر حقیقت میں ایک فعل پنہاں ہے، جو اسکو دائماً پیدا کرتا اور اسکی تجدید کرتا رہتا ہے۔ ایک بڑا جسم چھوٹے جسم کے مقابلے میں زیادہ مشکل سے حرکت کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے جسم میں مزاحمت کی طاقت نسبتہً زیادہ ہے، ظاہری جمود یا عدم طاقت حقیقت میں ایک زیادہ شدید عمل اور کوشش ہے لہذا جسمانیت کا جوہر امتداد نہیں بلکہ قوت امتداد یا فعلی قوت ہے۔ **کارٹیزی** طبیعیات جامد **کمیتوں** اور بے جان اجسام سے بحث کرتی ہے، اور اسی لیے میکانکیات اور ہندسہ کی مرادف ہے، لیکن فطرت کی توجیہ صرف ایک ایسے مابعد الطبیعی تصور سے ہوسکتی ہے جو محض میکانکی یا ریاضیاتی تصور سے بلند تر ہو۔ میکانکیات کے اصول یعنی حرکت کے اصول اولیہ بھی محض ریاضی سے بالاتر ماخذ رکھتے ہیں۔ یہ اعلیٰ تصور قوت کا تصور ہے مزاحمت کی طاقت ہی مادے کی ماہیت ہے۔ باقی امتداد محض ایک مجرد تصور ہے، جسکے لئے کوئی ایسی چیز ہونا لازمی ہے جو ممتد ہو اور جس میں وسعت اور تسلسل پایا جائے۔ اسی چیز یا پھیلاؤ کا نام امتداد ہے، مثلاً دودھ سفیدی کا امتداد یا پھیلاؤ ہے، ہیرا سختی کا امتداد یا پھیلاؤ ہے اور عام جسم مادیت کا امتداد ہے۔ لہذا یہ صاف ظاہر ہے کہ جسم میں کوئی ایسی چیز ہے جو امتداد سے مقدم ہے (یعنی قوت امتداد) یہی مابعد الطبیعیات ان بے کار و بے عمل کمیتوں کو تسلیم نہیں کرسکتی جو کارٹیزی فلسفے میں پائی جاتی ہیں۔ کائنات میں ہر جگہ عمل پایا جاتا ہے۔ کوئی جسم ایسا نہیں جس میں حرکت نہ ہو اور کوئی جوہر ایسا نہیں جس میں سعی نہ پائی جائے۔

قوت بذات خود ایک غیر محسوس اور غیر مادی شے ہے۔ صرف اس کے اثرات محسوس ہوتے ہیں۔ چونکہ قوت ہی مادے کی ماہیت ہے اس لئے حقیقت میں مادہ غیر مادی ہے۔ یہ استبعاد جو **لائبنیز**، **برونو**، اور **فلاطینوس** میں بھی پایا جاتا ہے اصولاً مادی اور ذہنی عالموں کی ثنویت پر غالب آجاتا ہے۔ قوت اگرچہ شے ممتد کی ماہیت ہے لیکن بذات خود غیر ممتد ہے اس لیے ناقابل تقسیم اور بسیط ہے۔ وہ ایک اصلی چیز ہے کیونکہ ماخوذ صرف مرکب چیزیں ہوتی ہیں وہ ناقابل فنا بھی ہے کیونکہ جوہر بسیط تحلیل نہیں ہوسکتا۔ صرف معجزہ ہی اسے فنا کرسکتا ہے۔

یہاں تک تو **لائبنٹز** نے قوت کے متعلق وہی باتیں کہی ہیں، جو **سپائنوزا** جوہر کے متعلق کہہ چکا تھا اور ان دونوں میں صرف لفظی اختلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اب آگے انکی راہیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ **اسپائنوزا** کا جوہر لامحدود اور بلاثانی ہے۔ **لائبنٹز** کی قوت میں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی۔ اگر دنیا میں ایک ہی جوہر ہوتا تو وہی ایک واحد قوت ہوتا اور وہی بذات خود فاعل ہو سکتا، باقی ہر شئے جامد، بے طاقت، منفعل بلکہ معدوم ہوتی۔ مگر حقیقت اسکے برعکس ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ نفوس بذات خود عمل کرتے ہیں اور ان کو اپنی انفرادی ذمہ داری کا شعور ہوتا ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہر ایک جسم تمام دیگر اجسام کی مزاحمت کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک علٰحدہ قوت ہے۔ **اسپائنوزا** کی حمایت میں شاید کوئی یہ کہے کہ اشیاء کی اندرونی قوتیں ایک ہی قوت کے مختلف اجزا ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ قوت اصلاً ناقابل تقسیم و تجزی ہے۔ انفرادی قوتوں کی لامحدود کثرت اور تنوع کا انکار کرنے سے **اسپائنوزا** کی تجریدی وحدیت اشیاء کی نفس فطرت ہی کو الٹ دیتی ہے، اور ایک نہایت مضر نظریہ بن جاتی ہے۔ جہاں کہیں فعل پایا جاتا ہے، وہاں فعلی قوت موجود ہے۔ اور فعل چونکہ تمام اشیاء میں پایا جاتا ہے، ہر شے ایک جداگانہ مرکز فعلیت ہوتی ہے، لہذا کائنات میں جس قدر اشیاء ہیں، اتنی ہی اصلی، بسیط اور ناقابل تقسیم قوتیں ہیں۔

ان اصلی قوتوں یا مونادات کو ہم نقاط طبیعیہ یا ریاضیہ سے تشبیہ دے سکتے ہیں، مگر یہ تشبیہ بہمہ وجوہ درست نہیں ہوگی کیونکہ طبیعی نقطوں کی طرح ان میں امتداد نہیں اور ریاضی کے نقطوں کے برعکس یہ حقیقی و واقعی وجود ہیں، **لائبنٹز** ان کو نقاط مابعد الطبیعی یا نقاط جوہر کہتا ہے۔ یہ نقطے ریاضی کے نقطوں کی طرح صحیح اور جچے تلے بھی ہیں اور طبیعی نقطوں کی طرح حقیقی وجود بھی رکھتے ہیں، وہ ان کو صوری نقطے، صوری سالمات، یا مدرسیت کی زبان میں صور جوہر یہ بھی کہتا ہے، تاکہ یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہو جائے کہ ان میں سے ہر ایک ایک جداگانہ فرد ہے، جو دوسرے تمام مونادات سے آزاد، بذات خود فاعل اور اپنی صورت، سیرت و طرز زندگی میں خود اپنے آپ پر منحصر ہے۔

کسی فرد میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ کلیتہً اسکی اپنی ہی ہستی سے صادر ہوتا ہے۔ کوئی خارجی علت اُس میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ چونکہ اس میں ذاتی فعلیت ودیعت کی گئی ہے اور وہ کوئی خارجی اثر قبول نہیں کرتا، اس لیے وہ تمام دوسرے افراد سے مختلف ہے اور ہمیشہ مختلف رہے گا، وہ کسی دوسری چیز کا عین نہیں ہوسکتا اور وہ دائماً وہی رہتا ہے جو کچھ کہ وہ ہے۔ اس میں کوئی دریچہ یا روزن موجود نہیں جہاں سے اس کے اندر کوئی چیز داخل ہوسکے یا باہر جا سکے۔ چونکہ ہر ایک فرد تمام باقی افراد سے مختلف اور ان سے خارج ہے اس لیے وہ بذاتِ خود ایک علیحدہ عالم ہے، وہ مکتفی بالذات ہے وہ ہر دوسری مخلوق سے آزاد، ہستی لامحدود پر حاوی اور کائنات کا آئینہ ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی دو چیزیں بالکل ایک جیسی نہیں ہوسکتیں۔

لیکن یہاں ایک اہم اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہر فرد تمام دوسری ہستیوں سے آزاد اور ایک علیحدہ عالم ہے اور اگر کسی فرد میں خارجی دنیا سے تعلق پیدا کرنے کے لیے "دریچے" موجود نہیں اور اگر افراد کے مابین ہلکے سے ہلکا باہمی تعامل بھی نہیں ہوسکتا تو کائنات اور اسکی وحدت کیسے ممکن ہے۔ **اسپائنوزا** نے افراد کی حقیقت کو وحدت کے اصول پر قربان کر دیا۔ کیا **لائبنٹز** اس کے برخلاف وحدت کو افراد پر قربان نہیں کرتا، کیا اس کے خیال کے مطابق اتنی ہی کائناتیں نہیں ہیں جتنے کہ سالمات ہیں۔ یہ مشکل جو تمام سالماتی نظریات کو پیش آتی ہے **لائبنٹز** کو بھی پیش آئی۔ **لائبنٹز** نے اس کو حل کرنے کے بجائے ایک بچاؤ کا پہلو نکالا۔ اس نے **اسپائنوزا** کی واحد کائنات کو توڑ کر ریزہ ریزہ کر دیا اب دیکھنا یہ ہے کہ پھر ایک کائنات واحد کی تعمیر کے لیے وہ ان ذروں کو کیسے جوڑ سکتا ہے۔

لائبنٹز نے اس مسئلے کو "توافق ازلی" یا "تناسب مقدر" اور افراد کی مماثلت کے ترکیبی اصول سے حل کیا۔ گو ہر فرد تمام دیگر افراد سے مختلف ہے لیکن ان میں ایک قسم کی مماثلت اور ایک طرح کی خاندانی مشابہت پائی جاتی ہے۔ وہ اس لحاظ سے ایک دوسرے کے مانند ہیں کہ سب میں اور اک

اور خواہش یا اشتہا پائی جاتی ہے، جسے **شوپن ہار** اپنی اصطلاح میں ارادہ کہیگا۔ کم درجے کی اشیاء اور اعلیٰ ترین اور مکمل ترین افراد سب کے سب قوتیں، صورتیں، اور ارواح ہیں۔ وجود صرف ارواح ہی کا ہے اور جس چیز کو ہم امتداد یا جسم کہتے ہیں وہ غیر مادی سعی باطنی کا ایک مبہم ادراک اور ایک محسوس مظہر ہے۔ اس طریقے سے بے روح مادے اور غیر فطری نفس کی دوئی ناپید ہو جاتی ہے؛ سب سے بڑے مادیین اور تصوریین اپیکورس اور افلاطون کے نظریات میں جو باتیں کام کی ہیں وہ سب کی سب اس نظریے میں مجتمع ہیں "۔ مادہ ایک علاقہ یا اضافت اور سلبی اضافت کا اظہار ہے، یہ موناد کے ایجابی پہلو کو ظاہر نہیں کرتا، جیساکہ مادے کی عام صفت یعنی ناقابل تداخل ہونے سے پایا جاتا ہے۔ فکر یا ادراک اور میلان یا خواہش ایجابی صفات اور اعلیٰ و ادنیٰ تمام قسم کے مونادات کی مستقل حیثیتیں ہیں۔ **لائبنز** بڑی شد و مد سے یہ دعوے کرتا ہے کہ ادراک تمام چیزوں میں پایا جاتا ہے اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ انسان سے نیچے درجے کی ہستیاں فکر نہیں رکھتیں تو وہ اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ ادراک کے بے انتہا مدارج ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ادراک احساس ہی کی صورت میں ہو۔ **ڈیکارٹ** کے پیروؤں نے جس قدر انسان کے فکر اور حیوانات کے ذہنی حوادث کے اختلاف پر زور دیا ہے اسی قدر **لائبنز** اپنے مستبعد تصور کی طرف مائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ادنیٰ ہستیوں کے ادراکات نہایت مبہم، نہایت خفیف اور بے شعور ہوتے ہیں۔ انسان میں بھی ادراکات واضح اور شعوری ہوتے ہیں۔ روح اور نفس یا ادراک اور استدراک میں بس صرف یہی فرق ہے۔

یہ بات سچ ہے کہ موناد کے ادراکات اپنے ہی تک محدود ہوتے ہیں، کیونکہ اس میں کسی قسم کے دریچے موجود نہیں جن سے کوئی شے آ جا سکے، اس لیے اسکو صرف اپنا ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ خود ہم جو اعلےٰ قسم کے مونادات ہیں سوائے اپنی ہستی کے اور کسی چیز کا ادراک نہیں رکھتے؛ ہم بلاواسطہ ہیں اپنی ہی ہستی کا ادراک ہے۔ حقیقی دنیا ہمارے لیئے قطعاً ناقابل رسائی ہے، باقی جسے ہم کائنات کہتے ہیں وہ ہمارے ہی اندرونی واقعات کا محض ایک غیر ارادی

پھیلاؤ ہے۔ باوجود اس کے پھر بھی اگر ہم کو خارجی کائنات کا علم ہے تو یہ اس لیے ہے کہ ہم دیگر موناد ات کی طرح کائنات کے نمایندے یا آئینہ بردار ہیں اور اس لیے جو کچھ ہم میں واقع ہوتا ہے وہ ان واقعات کی ایک مصغر تصویر ہے جو بڑے پیمانے پر عالم اکبر میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ چونکہ براہ راست موناد کو صرف اپنے ہی مظروف کا ادراک ہوتا ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خود اس میں اپنی تمثال جس قدر واضح ہے اسی قدر یہ خارجی کائنات کا کامل ادراک کرتا ہے، کوئی موناد جتنی زیادہ خوبی سے کائنات کا نمایندہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اپنے آپ پر اچھی طرح واضح ہوتا ہے۔ روح انسانی میں اگر کائنات کا واضح تصور پایا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جانوروں اور پودوں کی روح کے بہ نسبت انسان کی روح کائنات کی زیادہ صحیح تمثال ہے۔

تمام موناد ات میں کائنات کا ادراک یا اسکی محاکات پائی جاتی ہے مگر مختلف مدارج میں اور اپنے اپنے مخصوص طریقے سے۔ بالفاظ دیگر موناد ات کے کمال کے مختلف مدارج ہیں۔ اس تدریجی نظام میں زیادہ کامل موناد ات حکمراں ہوتے ہیں اور اُن سے کم درجے کے حکم بردار۔ ہمیں چاہیے کہ ظاہری فطرت میں جو طبیعی افراد پائے جاتے ہیں، انکو اُن مابعد الطبیعی افراد یا موناد ات سے متمیز کریں جن سے یہ طبیعی افراد مرکب ہیں۔ ایک پودا یا حیوان مابعد الطبیعی معنوں میں فرد و موناد نہیں بلکہ اجتماع موناد ات ہے جن میں سے ایک فرمانروا ہے اور دوسرے فرماں بردار، اس اجتماع کا مرکزی موناد پودے، حیوان یا انسان کی روح کہلاتا ہے اور اس کے ماتحتی افراد جو اس کے ارد گرد جمع ہیں جسم کہلاتے ہیں۔ لائبنٹز کہتا ہے کہ "ہر ذی حیات وجود میں ایک اعلیٰ درجے کا موناد پایا جاتا ہے جو حیوان کی روح کہلاتا ہے، لیکن اس حیوان یا زندہ جسم کے اعضاء دیگر ذی حیات ہستیوں مثلاً نباتات حیوانات وغیرہ سے پر ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک پھر بجائے خود اپنی ایک حکمراں روح رکھتا ہے" نیز "ہر ایک موناد اپنے نقطۂ نظر سے کائنات کا آئینہ ہوتا ہے اور جن بے شمار موناد ات سے اسکا جسم عضوی مرکب ہے ان پر حکمرانی کرتا ہے۔"

لیکن موناد ات کی خود مختاری کی بنا پر مرکزی فرد کی حکومت محض ایک تصوری حکومت ہے،

کیونکہ حقیقت میں یہ حکمراں موناد محکوم مونادات پر براہ راست کوئی عمل نہیں کرتا۔ علیٰ ہذا محکوم مونادات کی اطاعت بھی خود بخود ان کے اندر سے پیدا ہوتی ہے، وہ حاکم موناد کی اطاعت کسی مجبوری سے نہیں کرتے، بلکہ اس لیے کرتے ہیں کہ خود ان کی فطرت کا یہی تقاضا ہے۔ عضوی موجودات اس طرح بنتے ہیں کہ ادنیٰ قسم کے مونادات اعلیٰ قسم کے مونادات کے گرد جمع ہوجاتے ہیں، اور پھر یہ مختلف اجتماعات خود بخود ایک مرکزی موناد کے گرد اکٹھے ہوجاتے ہیں۔ اس عمل کو ہم ایک ایسی تعمیر سے تشبیہہ دے سکتے ہیں جس میں تمام ستون خود بخود موزوں طریقہ سے ایک کرسی پر قائم ہوجائیں، اور اوپر ایک گنبد تیار ہوجائے۔ غیر عضوی جسم بھی جیسے کہ چٹان یا کوئی سیّال مادہ اسی طرح مونادات کا ایک اجتماع ہوتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ اس میں کوئی حکمراں موناد نہیں پایا جاتا۔ ایسے اجسام بے جان نہیں ہوتے کیونکہ ان میں کا ہر ایک ترکیبی موناد روح بھی ہے اور جسم بھی، لیکن وہ جاندار معلوم نہیں ہوتے کیونکہ ان کے ترکیبی مونادات ایک جیسے ہونے کی وجہ سے کسی ایک حکمراں موناد کے ماتحت نہیں بلکہ ان میں ایک طرح کی مساوات یا توازن قائم ہے۔

ان تمہیدی نظریات کے بعد ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ **لائبنٹز** روح اور جسم کے باہمی عمل کے مسئلہ کو نہایت آسانی سے حل کرلے گا۔ کیونکہ فکر اور امتداد کوئی دو مختلف جواہر نہیں، جو ایک دوسرے سے خارج ہوں بلکہ ایک ہی جوہر کے مختلف صفات ہیں۔ اس لحاظ سے ذہنی کیفیات اور عضویاتی دنیا کے واقعات میں ایک براہ راست تعلق کو فرض کرنا بالکل صاف اور قدرتی بات معلوم ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ **لائبنٹز** کی الٰہیات بھی **ڈیکارٹ** کے فلسفہ کی طرح اس اہم مسئلہ کے سامنے بے بس ہے۔ روح اور جسم کا تعلق نہایت آسانی سے سمجھ میں آجاتا اگر انسان کے وجود میں ایک ہی موناد ہوتا جس کا غیر مادی جوہر روح اور محسوس مظہر جسم ہو۔ اگر جسم سے ہم وہ مادی عنصر مراد لیں جو مرکزی فرد میں پایا جاتا ہے (کیونکہ اعلیٰ اور ادنیٰ تمام مونادات روح بھی ہیں اور جسم بھی) تو روح اور جسم کا باہمی عمل ایک موزوں بات معلوم ہوتی ہے، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے طبعی موناد کوئی منفرد موناد نہیں بلکہ بہت سے مونادات کا مرکب ہے اور یہی مونادات یا محکوم ارواح صحیح معنوں میں اسکا جسم ہے۔

اب یہ معلوم ہے کہ موناداتیں در آمد و برآمد کے لیئے کوئی دروازہ موجود نہیں، ایک ہی موناد مثلاً حکمران موناد کے اندر متوالی کیفیات میں علت و معلول کا تعلق ہو سکتا ہے لیکن دو مختلف مونادات کے مابین اس قسم کا تعلق ناممکن ہے۔

لہٰذا موناد غالب کا موناد محکوم پر یا روح کا جسم پر کوئی حقیقی اور براہ راست عمل لائبنٹز کے نظام فلسفہ میں بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے، جیساکہ ڈیکارٹ کے فلسفہ میں تھا۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل صرف بہ ظاہر عمل ہے۔ یعنی ایک طرف احساس کی صورت میں روح پر جسم کا اثر ہوتا معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب حرکت جسمانی روح کے ارادوں سے متعین ہوتی دکھائی دیتی ہے، مگر حقیقت میں ایک کا دوسرے پر کوئی براہ راست عمل نہیں ہوتا، کیونکہ دونوں ایک دوسرے سے کلیۃً خارج ہیں روح کی کوئی کیفیت مثلاً ارادہ جسم کے مونادات کے اندر داخل نہیں ہوسکتا، لہٰذا روح جسم پر براہ راست عمل نہیں کرتی۔ ہمارے ہاتھ پاؤں فعل ارادی سے حرکت میں نہیں آتے۔ جسم کی کوئی شے موناد غالب کے اندر داخل نہیں ہوسکتی، لہٰذا کوئی ارتسامات حواس کے ذریعہ روح کے اندر داخل نہیں ہوتے اور ہمارے تمام تصورات غیر مکسوب یا حضوری ہیں۔ جسم اور روح ایک دوسرے پر عمل کرتے معلوم ہوتے ہیں، روح کے ارادہ سے جسم حرکت کرتا اور جسم کے طبیعی ارتسامات سے روح میں ان کے مطابق تصور اور ادراک پیدا ہوتا ہے۔ یہ مطابقت توافق مقدر کا نتیجہ ہے، جسکی وجہ سے جسم کے مونادات اور موناد حاکم میں ایک لازمی موافقت پیدا ہوجاتی ہے۔ جس طرح دو اعلیٰ ساخت کی گھڑیاں باوجود اس کے کہ ان کی مشینیں ایک دوسرے سے وابستہ نہیں ایک جیسا وقت ظاہر کرتی ہیں۔

توافق مقدر کا نظریہ ایک اہم شے میں موقعیت کے نظام سے مختلف ہے، موقعیت میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ روح اور جسم کی موافقت کے لیئے ہر فعل میں خدا کو خاص طور پر دخیل ہونا پڑتا ہے، خدا، روح، اور جسم کے اعمال میں اسی طرح مطابقت پیدا کرتا رہتا ہے جس طرح ایک گھڑی ساز ہمیشہ ایک گھڑی کا وقت دوسری گھڑی سے ملا کر درست کرتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک جسم کی حرکات اور روح کی کیفیات میں جو موافقت پائی جاتی ہے وہ خالق کی کمال صنعت کا نتیجہ ہے، جیسے کہ دو عمدہ

ساخت کی گھڑیوں کی دائمی موافقت کاریگر کی ہنرمندی سے پیدا ہوتی ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ خالق کو ہر مرتبہ دخل دینا پڑتا ہے، وہ خدا کو ایک اناڑی گھڑی ساز کی طرح فرض کرتے ہیں جو ایک کامل مشین نہیں بنا سکتا اسی لیئے متواتر مرمت اور جوڑ توڑ میں لگا رہتا ہے، صرف یہی نہیں کہ خدا ہر لمحہ دخل نہیں دیتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا کو کبھی بھی مداخلت کی ضرورت نہیں پیش آتی۔ **لائبنٹز** کہتا ہے کہ "**نیوٹن** اور اس کے پیرو خدا اور اس کی صنعت کے متعلق عجیب و غریب رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا کو وقتاً فوقتاً اپنی گھڑی کو کوکنے کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وہ رک جائے اس میں اتنی بصیرت اور ہنرمندی نہیں تھی کہ وہ اس میں دوامی درستی اور حرکت پیدا کر دیتا۔ ان کے نزدیک تو خدا کی مشین اتنی ناقص ہے کہ اسے بار بار صاف کرنا اور اس کے پرزوں کے عمل کو مطابق کرنا پڑتا ہے، اور گھڑی ساز کی طرح اسکی مرمت کی ضرورت بھی پیش آتی رہتی ہے۔ وہ لوگ اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ ایک مشین جس قدر زیادہ مرمت و درستی کی محتاج رہتی ہے اوتنا ہی اسکا صانع بے ہنر ثابت ہوتا ہے۔ میرے فلسفہ کے مطابق روحیں اس طرح عمل کرتی ہیں کہ گویا ان کے لیے جسم موجود ہی نہیں ہے اور اجسام اس طرح عمل کرتے ہیں جیسے ان کے لیے روحوں کا وجود ہی نہیں، پھر بھی دونوں اپنے عمل میں ایک دوسرے سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔"

دینیات کے نقطۂ نظر سے **لائبنٹز** کا توافق مقدر کا نظریہ خدا کی دائمی اعانت و مداخلت کے مفروضہ سے شاید بہتر ہے۔ لیکن ایک حکیم کے لیے یہ بھی **ڈیکارٹ** کے نظریہ کی طرح عقل کی تسلی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ روح اور جسم توافق مقدر کی وجہ سے ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں اس بات کے مرادف ہے کہ ایک چیز ہے کیونکہ وہ ہے۔ اس قسم کا جواب توجیہ سے معرّا ہے۔ **لائبنٹز** اپنی جہالت کو ایک ایسے سائنس کے پردہ میں چھپانا چاہتا ہے، جو مافی کے تمام نظریات سے بلند تر ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ **لائبنٹز** کے احباب اور خود **لائبنٹز** اپنے اس فلسفہ کی تعریف میں کس طرح رطب اللساں ہے تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس فلسفی کی خود فریبی پر زیادہ حیرت کریں یا اس کے مداحوں کی سادہ لوحی پر۔

ہم نے دیکھا ہے کہ **لائبنٹز** کے خیال کے مطابق مونادات میں کائنات کا

انعکاس مختلف درجوں میں ہوتا ہے بعض مونادات میں اسکی صورت دوسروں کی نسبت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے، کہ ایک ادنیٰ ترین موناد کا وجود ہے جس میں کائنات کی محاکات نہایت درجہ ابتدائی ہے اور ایک اعلیٰ ترین موناد پایا جاتا ہے، جو کامل طور پر کائنات کا مظہر ہے۔ ان دو انتہاؤں کے مابین متوسط درجے کے مونادات کا ایک غیر متناہی سلسلہ ہے، یہ متوسط موناد ان دو انتہاؤں کو ملانے والے خط کا گویا ایک نقطہ ہے اور لازماً ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے اور اسی وجہ سے ہر نقطہ تمام دوسرے نقطوں سے مختلف ہے۔ لیکن مونادات تعداد میں لا انتہا ہیں، اعلیٰ ترین اور ادنیٰ ترین موناد کے مابین ایک تصوری خط ہے جو سب طرف سے محدود ہے اور لا متناہی نہیں مگر اس خط پر لاتعداد مختلف نقاط نظر پائے جاتے ہیں، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان نقاط کے درمیانی فاصلے نہایت ہی کم ہیں اور دو ملحق مونادات کا فرق ناقابل ادراک ہے۔

تسلسل کے اصول سے عالم جمادی اور عالم نباتی اور دوسری طرف عالم نباتی اور عالم حیوانی کے درمیان جو کھانچے یا رخنے فرض کیے جاتے تھے، وہ بھر جاتے ہیں، فطرت میں نہ کہیں رخنے پائے جاتے ہیں نہ کہیں علی الاطلاق تخالف ہے۔ سکون ایک نہایت ہی ہلکی حرکت کا نام ہے، ظلمت ایک نہایت درجہ مدھم روشنی کا، مکانی شکل ایک ایسی بیضوی شکل ہے، جسکا ایک مرکز غیر متناہی فاصلہ پر ہے۔ نباتات کا ادراک ایک نہایت درجہ مبہم فکر ہے۔ **ڈیکارٹ** کے فلسفہ نے حیوانات اور انسان کے مابین جو ناقابل عبور خندق حائل کر دی تھی تسلسل کے اس نظریہ نے اس پر پل بندی کر دی۔ بہایم ناقص درجہ کے انسان ہیں اور پودے ناقص درجے کے حیوان۔ مگر باوجود اس خیال کے **لائبنز** انسان کو ارتقاء کا نتیجہ خیال نہیں کرتا، وہ اس خیال سے بہت دور ہے۔ اس کے نزدیک ہر موناد دائماً اپنی حالت پر قائم رہتا ہے، نہ پودے کی روح حیوان کی روح میں تبدیل ہو سکتی ہے، اور نہ حیوان کی روح انسان کی روح میں۔ لیکن اسکا یہ خیال کہ مونادات کا وجود پہلے سے تھا، اور اس کی یہ تعلیم کہ وہ غیر معین حد تک ترقی کر سکتے ہیں منطقی طور پر تبدیل ہیئت کے نتیجہ پر جا ختم ہوتی ہے، وہ ایک خط میں **ڈی میٹرو** کو لکھتا ہے کہ " میں اسی بات کو

تسلیم کرتا ہوں کہ نہ صرف جانوروں کی روحیں بلکہ تمام مونادات یا بسیط جواہر جن سے مرکب حادثات ماخوذ ہوتے ہیں، اُتنے ہی قدیم ہیں جتنا کہ عالم"، اس خط میں چند سطریں اوپر وہ یہ کہتا ہے کہ "میرا اس بات پر یقین ہے کہ آدمی کی روحیں اس زندگی سے پہلے موجود تھیں، مگر ناطق ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض ذی احساس ہونے کی حیثیت سے اور عقل کے اعلیٰ مرتبہ تک وہ اس وقت تک نہیں پہنچیں جب تک کہ وہ انسان نہیں بنا جس میں ایسی روح حیات بخش ہو سکے" اس خیال کو کہ انسان اس سے قبل محض حیوانی حالت میں تھا اس سے زیادہ صاف طور پر بیان نہیں کر سکتے۔ لائبنٹز کی عبارت سے تو یہاں تک نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ لائبنٹز کی روحیں جراثیم کی طرح پہلے غیر عضوی عالم میں بھی موجود تھیں، وہ کہتا ہے کہ ایک موناد جو بعد میں کسی جسم کی روح بنتا ہے اپنی حیات ماقبل میں مطلقاً عریاں یا بے جسم ہوتا ہے یعنی اس کے گرد ان محکوم مونادات کا اجتماع نہیں ہوتا جو اسکے اعضا بن سکیں اس لیئے وہ ایک قسم کی غیر شعوری حالت میں رہتا ہے۔ لہذا جن مونادات کی تقدیر میں حیوانی یا انسانی روحیں بننا ہے وہ آغاز عالم سے اُس وقت تک کہ ان کو جسم ملے بے جان اجسام کے مانند ہوتے ہیں۔

مونادات کا اجسام میں داخل ہونا تناسخ یا تبدیل جسم کے طور پر نہیں ہو سکتا اگر ان الفاظ سے مراد کسی روح کا ایسے جسم میں داخل ہونا ہو جو اس کی مدد کے بغیر بنایا گیا ہے۔ حیات مابعد میں بھی اس قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ توافق مقدر کے قانون کے مطابق روح اور جسم کا ارتقاء متوازی ہوتا ہے اور اگرچہ مرکزی موناد اور جسم کے مونادات محکوم میں کوئی حقیقی اور براہ راست ربط نہیں لیکن جسم اور روح کی حرکات میں ایک تصوری تضایف پایا جاتا ہے۔ مفصلۂ بالا قید و احتیاط کے بعد روح کو جسم کا معمار کہنا بالکل صحیح ہے۔ روح یہ نہیں کر سکتی کہ جونسا جسم وہ چاہے اختیار کرے اور نہ ہر قسم کا جسم بطور ایک آلہ کے اُسکو کام دے سکتا ہے بلکہ ہر روح اپنا ایک مخصوص جسم رکھتی ہے۔ روحوں کا بنے بنائے اجسام میں داخل ہو جانا تو ناممکن ہے۔ لیکن ان میں ایک دائمی تغیر ہیئت ضرور ہوتا رہتا ہے۔ روح اپنے جسم کو رفتہ رفتہ اور بتدریج بدلتی ہے۔ تسلسل کے عالمگیر قانون کی وجہ سے فطرت میں فوری انقلاب

کہیں نہیں پایا جاتا۔ ہر جگہ اور ہر شے میں تغیر رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طرح سے ہوتا ہے۔

حیات مابعد بلا جسم کے نہیں ہو سکتی۔ روحیں کبھی بے جسم نہیں ہوتیں خدا چونکہ ایک خالص فعلیت ہے، اس لیے صرف وہی ایک روح ہے جو بلا جسم ہے، تمام موناداتٌ کی طرح مرکزی موناد بھی قدیم ہوتا ہے، اور پیدائش کے وقت عدم سے وجود میں نہیں آتا اور نہ اس جسم سے علٰحدہ ہوتے ہوئے وہ فنا ہوتا ہے۔ "ہم جسے پیدائش کہتے ہیں وہ نشر یا اضافہ ہے اور جسے ہم موت کہتے ہیں وہ ایک لف یا تقلیل ہے، صحیح معنوں میں نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے اور نہ مرتی ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ نہ صرف روح ناقابل فنا ہے بلکہ جسم حیوانی بھی ناقابل فنا ہے، گو اس کی مشین میں اکثر تھوڑا بہت خلل واقع ہو جاتا ہے۔" ناطق روحوں کی نسبت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ آئندہ زندگی ان کے لیے زیادہ شاندار میدان عمل ہوگا۔ روحوں کی بقاء فطرت انسانی کا کوئی اختصاصی حق یا خدا کی کسی خاص مہربانی کا نتیجہ نہیں، بلکہ یہ ایک الٰہیاتی وجوب کا نتیجہ اور کلی قانون ہے، جو فطرت کے تمام عوالم پر حاوی ہے۔ جیسے کہ ہر موناد دنیا کی طرح قدیم ہے ویسے ہی یہ کائنات مخلوقات کی طرح مطلق مستحکم اور دیرپا بھی ہے۔ پودے اور کیڑے مکوڑے، انسان اور فرشتوں سے کچھ کم سرمدی نہیں۔ موت، حیاتِ سرمدی میں صرف ایک نقطۂ انقلاب، اور فرد کے لامتناہی ارتقاء کی صرف ایک منزل ہے۔

اسپائنوزا کا امتداد اور ذی فکر جوہر ہمیں **لائبنٹز** کے فلسفہ میں بھی ملتا ہے۔ لیکن یہاں یہ امتداد اور ادراک کی قوت کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس میں لاتعداد کثرت پائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا شیؤن اور وجوب کا تصور بھی اس فلسفہ میں ملتا ہے لیکن افراد کی جوہریت کے نظریہ کی بنا پر اسکی شدّت ذرا کم ہو جاتی ہے۔ موناد اپنی ذات کو علی الاطلاق بحال رکھنے کے باوجود متواتر ترقی کرتا رہتا ہے۔ **لائبنٹز** کے یہاں یہ بات مسلّم ہے کہ ہر ہستی اور لازماً مخلوق موناد بھی تغیر پذیر ہے، اور یہ تغیر ہر ایک میں بالتواتر پایا جاتا ہے۔ جسم کی طرح روح میں بھی تغیر، میلان اور اشتہا پائی جاتی ہے۔ اس دوامی تغیر کا نام زندگی ہے۔ اس کی ہر کیفیت کسی کیفیت ماقبل کا منطقی نتیجہ اور ایک کیفیت مابعد کا منطقی مقدم ہوتی ہے۔ جس طرح ہر جوہر بسیط کی موجودہ حالت اس کی پہلی حالت کا قدرتی نتیجہ ہے، اسی طرح اسکا مستقبل حالت حاضرہ میں مضمر ہے۔

لہذا نفس انسانی میں بے علت و بے وجہ آزادی نہیں پائی جاتی۔ **لائبنٹز** کے نظام میں ہر جوہر یا موناد انہیں معنوں میں آزاد ہے جن معنوں میں کہ **اسپائنوزا** کا جوہر واحد آزاد ہے یعنی اس کے اعمال کسی خارجی طاقت سے معین اور محدود نہیں ہوتے، لیکن کسی خارجی طاقت سے متعین نہ ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ اپنی فطرت سے بھی آزاد ہے۔ **لائبنٹز** اور **اسپائنوزا** کے مسئلہ جبر میں وہی تعلق ہے جو **سینٹ ٹامس** کے جبر اور **سینٹ اگستائن** کے مسئلہ تقدیر میں یہ ہر روح کو اپنے اپنے احاطۂ عمل میں گویا ایک چھوٹا سا خدا بنا دیتا ہے۔ اور اس طرح جبر و تقدیر کا وہ عنصر جو اخلاقی حس کو قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے، ہلکا پڑ گیا ہے، بغیر اس کے کہ طبیعی اور اخلاقی عالموں میں قانون علت و معلول اور اصول دلیل مکتفی کے اطلاق میں ذرا بھی کمی واقع ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "میں **بریڈوارڈائن**، **وکلف**، **ہوبس**، اور **اسپائنوزا** کے خیالات سے کوسوں دور ہوں، لیکن ہم کو ہر حالت میں صداقت کا لحاظ کرنا چاہئے" یہ صداقت یہی خود اختیاری جبر ہے۔ روح کے افعال خود اپنے آپ سے اور اپنی پہلی کیفیات سے متعین ہوتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس کو مجبور نہیں کرتی۔

اگر ہر فرد اپنے اپنے دائرہ میں چھوٹے پیمانہ پر ایک ذات مطلق اور ایک خدا ہے، تو سب سے بڑی ذات مطلق اور سب سے بڑا خدا کیا ہے؟ نظریۂ مونا دات کے متعلق جو باتیں ہم کو اب معلوم ہیں انکی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہونا چاہئے کہ **لائبنٹز** **ڈیکارٹ** کی توحید اور **اسپائنوزا** کی وحدت الوجود کے بجائے ایک قسم کی تکثیر پیش کرتا ہے اور کائنات کے شاہی تخیل کے مقابلہ میں ایک طرح کی عالمگیر جمہوری سلطنت کا قائل ہے جو توافق ازلی کے قانون کے ماتحت چلتی ہے۔ ممکن ہے کہ اسکا باطنی خیال یہی ہو لیکن مسائل کی ظاہری صورت میں اس نے اسکا اقرار نہیں کیا۔ کائنات میں جس توافق ازلی کی حکمرانی ہے وہ خدا ہی کی مقرر اور مقدر کی ہوئی ہے اور بذات خود یہ ذات مطلق نہیں۔ مونادات جو فطرت کے اصلی سالمات اور اشیاء کے عناصر ہیں مذکورۂ بالا صفات کے باوجود مخلوق ہستیاں ہیں۔ وہ ناقابل فنا ہیں، لیکن معجزہ سے فنا ہو سکتے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوے کہ نہ وہ بالکل قدیم و سرمدی ہیں اور نہ مطلق، انکا وجود ایک ایسے خدا کی ذات پر منحصر ہے جو وحدت قدیم

یا اصلی جوہر بسیط ہے اور تمام مشتق یا مخلوق مونادات اسی سے پیدا ہوئے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اسکی الوہیت کے مسلسل اشراق سے ہر لحہ حیات حاصل کرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ایک طرف مخلوق مونادات ہیں اور دوسری طرف ایک غیر مخلوق موناد، جو موناد مونادات ہے۔ یہ غیر متناہی اور مطلق ہے اور وہ محدود اور اضافی ہیں۔

یہ موناد مونادات **برونو** کے خدا کی طرح لا محدود کائنات نہیں بلکہ یہ ایک حقیقی خدا ہے جو کائنات سے متمائز ہے۔ **لائبنٹز** اس کی ہستی کا ثبوت دلیل مکتفی کے اصول سے دیتا ہے۔ کائنات کے وجود کی دلیل مکتفی، ممکن ہستیوں کے تواتر اور توالی میں نہیں مل سکتی (ممکن ہستیوں سے مراد ہیں اجسام اور ان کی شبیہیں جو ارواح میں پائی جاتی ہیں) چونکہ مادہ بذات خود حرکت و سکون اور اس حرکت یا اس حرکت سے بے تعلق ہے، لہٰذا حرکت اور خصوصاً کسی خاص حرکت کی وجہ اس کے اندر ہم کو کیسے مل سکتی ہے۔ اگرچہ موجودہ حرکت اپنے سے مقدم حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور مقدم حرکت ایک اور مقدم حرکت سے، مگر اس سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا کہ ماخذ حرکت اور وجہ حرکت کیا ہے۔ اس طرح یہ لازم آتا ہے کہ وجہ مکتفی جو کسی اور وجہ کی محتاج نہ ہو موجودات ممکنہ کے سلسلے سے خارج ہو اور اس کا ماخذ ایک ایسا جوہر ہو جو موجودات کی علت یا بالفاظ دیگر ہستی واجب الوجود ہو جس کی ہستی کی وجہ خود اس کے اندر موجود ہو، ورنہ اب بھی ہمارے پاس کوئی ایسی وجہ مکتفی نہیں ہوگی جس پر ہم رک سکیں۔ موجودات کی اسی وجہ اولیں کو خدا کہتے ہیں۔ اس جوہر بسیط و قدیم میں مشتق و ماخوذ جواہر کے کمالات بدرجۂ اتم موجود ہونے چاہئیں کیونکہ یہ جواہر اس کے معلولات ہیں۔ لہٰذا اس میں کامل طاقت کامل علم اور کامل ارادہ پایا جانا چاہیئے۔ یعنی اس کو قادر مطلق ہمہ داں و ہمہ بیں اور خیر اعلیٰ ہونا چاہیئے، اگرچہ **لائبنٹز** مذہب تشبیہہ پر معترض ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے لکھتا ہے کہ خدا نے تخلیق کائنات کے لیے بہترین نظام کا انتخاب کیا، اور حرکت کے لیئے ایسے قوانین مرتب کیئے جو عقلی اور الٰہیاتی دلائل کے بالکل مطابق ہیں۔ مثلاً یہ کہ قوت مطلقہ کی مقدار میں نہ کمی ہوتی ہے نہ زیادتی۔ اور عمل اور ردّ عمل ایک دوسرے کے

مساوی ہوتے ہیں۔

لائبنٹز کی دینیات کو بھی ڈیکارٹ والی مشکل درپیش ہے۔ ڈیکارٹ کو تسلیم کرنا پڑا تھا کہ جوہر کا لفظ خالق اور مخلوق کے لیے علیحدہ علیحدہ معنی رکھتا ہے اور صحیح معنوں میں مخلوق پر اسکا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی خیال ہی سے اسپائنوزا کا فلسفہ پیدا ہوا۔ لائبنٹز کی دینیات بھی اسی دشواری میں مبتلا معلوم ہوتی ہے، یا تو یہ کہیں کہ خدا موناد ہے اور دیگر محدود ہستیاں صحیح معنوں میں موناد نہیں (جس سے اس کی موناد یت تہ و بالا ہو جائے گی) اور یا یہ کہیں کہ مخلوق ہستیاں موناد ہیں مگر اس حالت میں ہم خدا کو موناد نہ کہہ سکیں گے الا آنکہ اس کو مخلوقات کی مانند نہ سمجھیں، مگر لائبنٹز جیسا عقیل و فہیم اور محتاط شخص اپنی شکستوں سے بھی فائدہ اٹھا لیتا ہے۔ خدا کا تصور اگرچہ ہماری عقل کے لیے مبہم و متناقض ہے مگر خود اسکی ذات میں یہ ابہام اور تناقض نہیں پایا جاتا۔ ہستی مطلق کو سمجھنے میں جو لاینحل مشکلات پیش آتی ہیں ان سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ روح انسانی ہو ناد موناد ات نہیں، جواہر کے نظام مدارج میں اس کو ایک ممتاز جگہ حاصل ہے، مگر وہ اعلیٰ ترین جوہر نہیں۔ لہذا اشیاء کی خود ماہیت ہی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہستی اعلیٰ کا تصور ہم کو صرف مبہم ہی طور پر حاصل ہو سکتا ہے، جس طرح پودے کو حیوان کا اور حیوان کو انسان کا ایک مبہم یا دھندلا سا ادراک ہو سکتا ہے، اسی طرح انسان کو بھی اپنے سے فائق ہستیوں اور ہستی اعلےٰ کا ادراک غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ خدا کا کامل تصور حاصل کرنے کے لیے خود خدا ہونا پڑے گا۔ خدا کا صحیح تصور قائم نہ کر سکنے کی فطری وجہ یہی ہے کہ ہستی اعلیٰ ماورائے عقل ہے، انسان کے مقابلے میں خدا اسی طرح فوق الفطرت اور فوق العقل ہے جس طرح انسان حیوانات کے مقابلے میں ایک فوق الفطرت ہستی ہے، یا حیوان پودوں کے مقابلے میں، اگر ہم عقل سے فہم انسانی مراد لیں تو خدا فطرت انسانی سے ماورا ہونے کی حیثیت سے فوق العقل بھی ہے، یعنی وہ عقل انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر اسکا کمال ہمارے کمالات سے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ صلح کل فلسفی سائنس اور عیسائیت کے مابین کس خوبی سے ثالث بالخیر بن گیا ہے۔ اس کے معاصر انگریزی فلاسفہ ہستیئی انداز میں مذہب اور فلسفہ کو

علیحدہ رکھنے میں کوشاں رہے مگر لائبنٹز نے سینٹ انسلم اور سینٹ ٹامس کا کام پھر نئے سرے سے شروع کیا البتہ ایک مختلف طریقے سے۔ اس کی بڑی تمنا یہی تھی کہ فلسفہ اور اعتقاد میں اتحاد پیدا کرے۔ اور اگر ہو سکے تو لیوتھر کے مذہب اور کیتھولک مذہب میں توافق ثابت کرے۔ وہ مدرسیین کا یہ اصول اختیار کر لیتا ہے کہ کلیسا کے اعتقادات اور عقل انسانی میں کامل مطابقت ہے۔ وہ ان لوگوں کا سخت دشمن ہے جو فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت میں فرق کرتے ہیں (اسی تفریق وتمیز نے نشأۃ جدیدہ کے آزاد خیالوں کو کفر کے فتوے سے بچایا تھا) وہ اسی لیے ڈیکارٹ پر معترض ہے کہ وہ اسرار ایمان پر عقلی بحث کرنے سے پہلو بچاتا تھا، اس کے نزدیک کوئی شخص ایسے فلسفہ کا قائل نہیں ہو سکتا جو مذہب کے مخالف ہو، اور نہ کوئی ایسا مذہب سچا ہو سکتا ہے جو حقائق مسلمہ کے متناقض ہو۔

اسکی ظاہری پختہ مذہبی کی کسی تہ میں عقلیت کے آثار بھی نہایت آسانی سے دکھائی دے سکتے ہیں وہ الٰہیت کو فلسفہ کے نام سے پیش کرتا ہے اور فوق الفطرت عقائد کے لیے بھی عقلی دلائل دیتا ہے۔ وہ ہستی باری تعالیٰ کی مطلق ماورائیت کو یوں ہی فرض نہیں کر لیتا بلکہ اسکا خیال ہے کہ جو بات عقل انسانی سے بالاتر ہے وہ عقل سے متناقض نہیں، مدرسیین کی طرح وہ ہم کو یاد دلاتا رہتا ہے کہ فوق العقل عقل کے مخالف نہیں اور جو بات عقل سے بالکل متضاد ہے وہ مذہب میں صحیح نہیں ہو سکتی۔ مماثلت عامہ کے قانون کے مطابق عقل الٰہی اور عقل انسانی میں مماثلت اور موافقت ہونی چاہیے، خالق اور مخلوق میں تضاد مطلق متصور نہیں ہو سکتا۔ اسی موافقت کی وجہ سے انسان فطرتاً خدا کی ہستی اور بقائے روح پر یقین رکھتا ہے، مذہب کے یہی دو مرکزی مسائل ہیں وحی والہام بھی صرف انہی صداقتوں کو ظاہر کرتا ہے جو خالق نے نفس انسانی میں ودیعت کی ہیں۔ لائبنٹز کے نظام میں عیسائیت . . . (Deism) بن جاتی ہے اور الہام مذہب فطری کے اصولوں کے محض جواز و تقویت کا سامان رہجاتا ہے۔

ایسے فلسفی کے لیے جسکا یہ عقیدہ ہو کہ روح میں کوئی دریچہ نہیں کہ جس میں سے کوئی شے باہر جا سکے، اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ دینیاتی عقلیت کا طرفدار ہو،

وہ کیسے اس بات کا قائل ہو سکتا ہے کہ روح فوق الفطرت الہام سے مستنیر ہے! جو شخص نیوٹن اور کارٹیزیوں پر اس لیے ہنستا رہا ہو کہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا دنیا کے معاملات میں دخل دیتا ہے، وہ کیسے اس بات کو مان سکتا ہے کہ خدا نے تاریخ دنیا میں خاص طور پر مداخلت کی۔ اگر ہم الہام کے قائل ہوں تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خدا، روح کو یہ طاقت بھی بخش سکتا ہے کہ وہ خارجی دنیا سے خبر گیری اور خبر رسانی کے تعلقات قائم کر سکے، یا لائبنٹز کی اصطلاح میں یوں کہیں کہ اس میں دریچے بھی ہو سکتے ہیں، اگر خدا عاقل مونادکو دریچے بخش سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ موناد کی فطرت کے خلاف نہیں، جسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایک کلیتہً خود روطاقت کا مرکز اور اپنی مملکت میں ایک خود مختار حاکم نہیں رہا، مختصراً یوں کہو کہ وہ لائبنٹز کے معنوں میں موناد ہی نہیں رہا۔ دو متخالف احتمالات میں سے لائبنٹز صرف ایک کو لے سکتا ہے، یا تو وہ مونادات اور توافق ازلی کا قائل ہو (جیسا کہ وہ خود کھلے الفاظ میں کہتا ہے کہ اس کے ساتھ مشیت الٰہی کام نہیں کر سکتی) اور یا اپنے نظام فلسفہ کو خیر باد کہکر کلیسا کے اعتقادات کی حمایت کرے۔

(Theodiey) حمایت ایزدی کا مصنف سینٹ ٹومس کی طرح خدا کے ارادے کو خدا کی عقل اور ازلی قوانین کے ماتحت خیال کرتا ہے۔ یہ لائبنٹزی عقلیت کا ایک لازمہ، اور ڈیکارٹ اور اس کے سکوٹسٹس اور یسوعی معلمین کے خلاف ہے، جن کے نزدیک نہ صرف الٰہیاتی اور اخلاقی مسائل بلکہ ریاضی کے اصول متعارفہ بھی ارادۂ الٰہی پر منحصر ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ حقائق ازلی کا دارومدار خدا کی مرضی پر ہے اور یہ مرضی کسی اصول کے ماتحت نہیں جیسا کہ ڈیکارٹ اور اسکے بعد پوریٹ کا خیال معلوم ہوتا ہے حالانکہ اس سے زیادہ نامعقول بات کیا ہو سکتی ہے۔ اگر انصاف بھی تلون اور اتفاق کا نتیجہ ہو اور اسکی مثال بھی ہماری قرعہ اندازی کی سی ہو، تو خدا کی نیکی اور دانائی اسکا سبب نہیں ہوگی اور نہ ہی خدا اس پر پابند رہ سکے گا اور اگر اس کی نیکی اور دانائی بھی خواہش بے اصول اور مرضی بے سبب سے سرزد ہوتی ہیں تو وہ ان کو فنا کر سکتا اور ان کی فطرت کو بدل سکتا ہے، اور ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمیشہ ان پر کاربند رہے گا۔ یہ کہنا کہ نیکی اور عدل کے قوانین ازلی خدا کے

علم کا ایک لازمی اور سرمدی حصہ نہیں اسی طرح عقل و تقوے کے خلاف ہے جس طرح **اسپائنوزا** کی طرح یہ کہنا کہ خدا کے افعال علم سے سرزد نہیں ہوتے۔

لائبنٹز کا خدا ایشیائی بادشاہ کی طرح نہیں، وہ ایسے قوانین کا پابند ہے جن کو وہ بدل نہیں سکتا، اسکا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ انتظام کائنات اصول پر چل رہا ہے۔ وہ ایسا مطلق العنان نہیں جیسا **ٹرٹولین** اور **ڈونس سکوٹس** نے سمجھ رکھا تھا۔ وہ **مونٹسیکو** کے خدا کی طرح ہے جو خاص قوانین رکھتا ہے۔ قدریہ کے خدا کی طرح بے اصول نہیں، خالی ارادۂ الٰہی قدرت مطلق نہیں بلکہ ایسا ارادۂ الٰہی قدرت مطلقہ ہے جو قوانین ازلی کے زیر عنان ہے، اس کے افعال قوانین سے معین ہوتے ہیں مگر وہ لاچار اور مجبور نہیں کیونکہ یہ قوانین اسکی ذات سے خارج نہیں اور خود اس کی فطرت سے پیدا ہوئے ہیں۔ **اسپائنوزا** فطرت الٰہی کی بجائے صرف فطرت کا استعمال کرتا ہے۔ **لائبنٹز** کے نزدیک ہستی اعلیٰ ایک ایسی فطرت کا نام ہے جو ایک شخصی ارادہ کے واسطے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ **اسپائنوزا** کے خیال میں ہستی مطلق ایک ایسی فطرت ہے جس کے اظہار کے لیے یہ واسطہ نہیں، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک غیر شعوری ارادہ ہے لہٰذا یہ دونوں اہل فکر جبری ہیں خواہ **لائبنٹز** اس ایسٹرڈم کے یہودی کے خلاف کچھ ہی کہے۔

تخلیق اشیاء میں خدا نے اپنی عقل نامتناہی کے ماتحت کام کیا اس لیے لازمی طور پر بہترین ممکن الوجود کائنات بنائی۔ نقص اور بدی صرف جزئیات میں پائی جاتی ہے جو نیکی کی شان کو دوبالا کرنے میں مدد دیتی ہے۔ جزو میں نقص معلوم ہوتا ہے لیکن کل میں اعلیٰ درجہ کا کمال پایا جاتا ہے۔ حمایت الٰہی، میں اس نے طبیعی مابعد الطبیعی اور اخلاقی نقص و بدی سے بحث کی ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو بدی کے وجود کو خدا کی ہستی کے خلاف ایک ثبوت سمجھتے ہیں۔ یہ ایک عام کتاب ہے کوئی حکیمانہ کتاب نہیں۔ یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ وہ خدا کے متعلق کس بے تکلفی سے باتیں کرتا ہے، جیسے کہ خدا نے اپنی ذات کے نہایت سربمہر اسرار اس کے کان میں پھونک دئے ہیں۔ **لائبنٹز** جیسا شخص جسکو ایسا یقینی علم حاصل ہو کہ خدا قوانین اخلاق و فطرت کا آزاد خالق نہیں، اسکا ارادہ اسکی عقل کے ماتحت ہے اور اس نے لازماً بہترین ممکن الوجود کائنات پیدا کی،

خدا کی ذات کو فوق العقل کیسے کہہ سکتا ہے؟ یہ طرز استدلال عجیب معلوم ہوتا ہے۔ پہلے تو وہ اکثر اہل دینیات کی طرح خدا کو اسرار کے پردوں میں رکھتا ہے اسکے بعد اس کی تعریف و تحدید شروع کرتا ہے، اور اس کے صفات کی فہرست بالتفصیل بیان کرتا ہے، جیسے کوئی شخص کسی پودے یا دھات کے خواص بیان کر رہا ہو۔ اسی سبب سے اور کچھ تجربیت کے متعلق عجیب و غریب خیالات رکھنے کی وجہ سے **لائبنٹز** کو بھی مدرسیین کے گروہ ہی میں رکھنا پڑتا ہے، حالانکہ اس کی مونادیات اس قدر عظیم الشان اور ایک جدید طرز کی طبع زاد تصنیف ہے۔

مگر اب وقت آگیا تھا کہ علم الوجود پر ایک گہری تنقیدی نگاہ ڈالی جائے ماخذ تصورات کی نسبت، **لائبنٹز** اور **لاک** کی معرکہ آرائی فلسفۂ جدیدہ کی تاریخ میں ایک نہایت اہم دور کی تمہید ہے۔

اپنے اس اصول کی وجہ سے کہ موناد بے دریچہ ہوتا ہے **لائبنٹز** کبھی اس خیال کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ علم کا ماخذ روح کے باہر بھی کوئی شے ہو سکتی ہے۔ کوئی چیز روح میں داخل نہیں ہو سکتی لہذا صحیح معنوں میں تجربہ یا خارجی امور کا براہ راست مشاہدہ ناممکن ہے، حواس کے ذریعے علم حاصل کرنا محض دھوکا ہے، حقیقت میں یہ ایک مبہم تصور ہوتا ہے۔ وہ بار بار کہتا ہے کہ روح خود ہی حاس ہے اور خود ہی محسوس۔ ہم کو اپنے سوا کسی چیز کا ادراک یا تجربہ نہیں ہوتا نفس میں جو کچھ ہے وہ فکر اور تخیل اور اسکی اپنی پیداوار ہے۔ کسی فکر کو خارجی تہیجات کا اثر یا خود اپنے نفس کی پیداوار سمجھنا اسکے درجۂ وضاحت پر منحصر ہے۔ لیکن خود مختار ہونے کے باوجود فکر قانون سے مبرا نہیں وہ سبب مکتفی اور قانون تناقض کے ماتحت چلتا ہے مگر وہ کسی ایسی شے پر منحصر نہیں جو موناد فکر سے خارج ہو جس کے سامنے اصول تفریق سد سکندری کی طرح کھڑا ہے۔ تصورات حضوری کے متعلق **لاک** کے جواب میں **لائبنٹز** کہتا ہے کہ فہم میں سوائے فہم کے کوئی چیز جبلّی اور باطن زائیدہ نہیں اور یہی کافی ہے کیونکہ یہی تمام تصورات کی ماں ہے۔

لائبنٹز اور **لاک** میں اساسی فرق کچھ زیادہ نہیں۔ **لاک** اس حقیقت سے انکار نہیں کرتا کہ نفس میں تصورات قائم کرنے کی باطنی طاقت موجود ہے اور **لائبنٹز** اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تصورات واقعی طور پر نفس میں پہلے سے موجود نہیں ہوتے انکا وجود

نفس کے اندر اسی قسم کا ہوتا ہے جس طرح سنگ مرمر کے ٹکڑے میں رگیں موجود ہوتی ہے جو اس میں سے تراشے جانے والے بت کے حدود قائم کرسکتی ہیں۔ بالفاظ دیگر جس طرح بت، پتھر کے ٹکڑے میں بالقوہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن نفس میں تصورات کا وجود بالقوہ یا تو کوئی معنی نہیں رکھتا یا وہ تصورات قائم کرنے کے ملکۂ ذہنی کے مرادف ہے **لاک** اس ملکہ کو تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہے۔ لیکن یہ بحث جو ظاہراً فضول اور غیر ضروری معلوم ہوتی ہے حقیقت میں ازمنۂ متوسطہ اور فلسفۂ جدیدہ کی پیکار ہے۔ ایک طرف وہ تخیلی طریقہ ہے جو تصورات اور تخیلات سے واقعات کی طرف آتا ہے اور دوسری طرف وہ تجربی طریقہ ہے جو واقعات سے تصورات حاصل کرنا چاہتا ہے **لاک** محض تصوری اصول کا مخالف نہیں وہ تصوریت کے اس تعصب کا دشمن ہے کہ اولیاتی اور قیاسی استدلال فلسفی کو واقعات کے براہ راست مشاہدہ کرنے سے آزاد کردیتا ہے۔ فہم انسانی کے متعلق کتاب لکھنے والے کی مخالفت کرنے سے **لائبنٹز** نے ماضی و مستقبل کی پیکار میں اپنے آپ کو مدرسہ کا طرف دار بنا لیا، حالانکہ اور طرح سے وہ اپنے حریف کی نسبت بدرجہا زیادہ عمیق اور صاحب نظر ہے۔

اب یہی ضرورت باقی تھی کہ اس کے مسائل کو مدرسی اسلوب میں پیش کیا جائے۔ یہ کام ریاضی داں **کرسچین ولف** نے کیا۔ **لائبنٹز** کے نظام فلسفہ میں ایک قیمتی جوہر موجود تھا یعنی ایک قوت فاعلی کا تصور جس نے فکر اور امتداد کی ثنویت کو مٹا دیا۔ ہیلے کے پروفیسر کی اس کوشش نے کہ اس کے نظام کو مدرسیت کے سانچے میں ڈھالے، اس گوہر بے بہا کو گم کردیا، اس صاف بیان مگر تنگ خیال فلسفی نے **ڈیکارٹ** کے امتدادی اور فکری جواہر کو پھر زندہ کردیا، اور اس بات کا شبہہ بھی نہیں ہوا کہ وہ موناڈیات کے مرکزی اور نہایت مثمر تصور کو تباہ کررہا ہے۔ عقلی وجودیات نفسیات، علمیات اور دینیات میں منقسم اور متبدل ہوکر **لائبنٹز و ولف**، کی الٰہیات **کانٹ** کے زمانے تک جرمن فلسفہ پر چھائی رہی۔

دور دوم

عہد تنقید

۵۷۔ جون لاک

لائبنٹز کی معرض اعتراض تصنیف کا مصنف **جون لاک** سمرسٹ شائر میں رینگٹن کے مقام پر پیدا ہوا۔ **اوکم** اور دونوں **بیکنوں** کے اس ہموطن میں وہی اسرار گریز اور واقعیت پسند میلانات پائے جاتے ہیں جو قریباً تمام انگریزی فلسفے میں ملتے ہیں، طب کے مطالعہ سے اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ مدرسی علم کی زمین کس قدر بنجر ہے۔ قیاسی تخیلات کی روایات اور لاعلمی حقیقت کو دوام بخشنے والی چیز وہ **افلاطونی** فلسفہ ہے جسکی رو سے الہیاتی، اخلاقی، اور مذہبی، حقائق، روح کے اندر ازل سے موجود ہیں یہ وہی تعلیم ہے جسکی حمایت **راف گڈورتھ** اور **ڈیکارٹ** نے بھی کی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر صداقت نفس کے اندر موجود ہے تو مشاہدہ اور اختبار سے اسکو تلاش کرنا بے سود ہے، ہم اسکو قیاسی تخیل استدلال اور مراقبہ کے ذریعے یا شعور باطنی سے اسی طرح پیدا کر سکتے ہیں جس طرح مکڑی اپنا جالا اپنے اندر ہی سے نکالکر تنتی ہے۔ **ڈیکارٹ** برابر اسی مفروضہ پر عمل کرتا ہے، کیونکہ وہ چشم و گوش کو بند کرکے حواس سے حاصل کردہ علم سے قطع نظر کرتا ہے، لیکن جب وہ علم تشریح اور عضویات میں سرگرم کوشش کرتا ہے، تو اس اصول کا پابند نہیں رہتا، خانقاہوں اور یونیورسٹیوں کی الہیات کا مقبول طریقہ یہی تھا کہ آنکھ اور کان بند کرکے واقعی و حقیقی دنیا سے منھ پھیر لیا جائے۔ جب تک یہ اعتقاد باقی رہا کہ تصورات کا سرچشمہ ہمارے اندر ہی ہے، لوگ اسی طریقہ پر عمل کرتے رہے۔ واقعی دنیا کے مشاہدہ اور مطالعہ کے واسطے فلاسفہ کی آنکھیں کھولنے کیلیے

یہ ثابت کرنا لازمی تھا کہ ہمارے تمام تصورات خارج سے بوساطت احساس حاصل ہوتے ہیں۔

لاک کی کتاب متعلق بہ فہم انسان اسی ثبوت کی ایک زبردست کوشش ہے جسے مصنف کی طرف سے کچھ اضافوں کے ساتھ **کوسٹے** نے ۱۷۰۰ء میں فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ یہ عظیم الشان تصنیف اس تحقیقات کے سلسلے کا آغاز ہے جو **کانٹ** کی تنقید میں جاکر ختم ہوا **لاک** کے مقاصد مفصلۂ ذیل ہیں۔

(۱) یہ معلوم کرنا کہ ہمارے تصورات کا ماخذ کیا ہے۔

(۲) ہمارے علم کی وسعت شہادت اور درجۂ یقین کیا ہے۔

(۳) عقل انسانی کے حدود قائم کرنے کے بعد فلسفہ کو مجبور کرنا کہ جو باتیں اس سے ماوراء ہیں ان کو ترک کر دے۔

کوئی علم حضوری اور غیر اکتسابی نہیں، بس یہی تصوریت کے خلاف لاک کا انقلاب انگیز خیال۔ چونکہ یہ بداہتہ معلوم ہے کہ نوزائیدہ بچے اور دیوانے آدمی حتیٰ کہ بہت سے ان پڑھ ان اصول متعارفہ سے مطلقاً بے بہرہ ہوتے ہیں جو حضوری خیال کیے جاتے ہیں اس لیے تصورات حضوری کے حامیوں کو مجبوراً یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ ذہن میں ایسے تصورات بھی ہو سکتے ہیں جن کا نفس کو کچھ شعور نہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ ایک تصور ذہن پر مرتسم ہے اور ساتھ ہی اس بات کا قائل ہونا کہ نفس کو اسکا علم نہیں حقیقت میں اس بات کا مرادف ہے کہ اس تصور کی کوئی ہستی نہیں اگر موجود فی الذہن کے کوئی ایجابی معنی ہو سکتے ہیں تو اس کا یہی مطلب ہوگا کہ عقل اس کا ادراک کرتی اور اس کو سمجھتی ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک تصور فہم میں موجود ہے مگر فہم کو اسکی فہم نہیں، یا یہ کہ وہ نفس میں ہے بغیر اسکے کہ نفس اسکا ادراک کرے، ایسا متناقض بیان ہے کہ ایک چیز فہم میں ہے بھی اور نہیں بھی۔

یہ صحیح ہے کہ بعض تصورات کا علم نفس کو بہت جلد آغاز عمر ہی میں حاصل ہوجاتا ہے، لیکن اگر ہم بغور مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس قسم کے حقائق حصولی ہیں حضوری نہیں۔ تصورات بتدریج حاصل ہوتے ہیں اور ان کے لیے الفاظ اور ان کے معانی بھی رفتہ رفتہ معلوم ہوتے ہیں۔ بعض تصورات کے متعلق بنوع انسان کا اتفاق

یہ ظاہر نہیں کرتا کہ وہ غیر اکتسابی اور حضوری ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص دوسروں سے سنے بغیر ان سے آگاہ نہیں ہوتا اگر یہ تصورات باطنی ہوتے تو اس بات کی ضرورت نہ ہوتی کہ وہ دوسروں کے سامنے قبولیت کے لیے پیش کیے جائیں۔ یہ کہنا کہ کوئی حقیقت حضوری بھی ہے اور نا معلوم بھی تناقض لفظی ہے۔

اصول اخلاق بھی دیگر اصولوں سے زیادہ حضوری نہیں۔ البتہ مسرت پسندی اور مصیبت گریزی کو جبلی میلانات کہہ سکتے ہیں مگر وہ فہم پر مرتسم حقیقت کا اظہار نہیں، اخلاقی اصول میں اجماع عام ناممکن ہے۔ کیونکہ مختلف مذاہب وملل میں یہ اصول مختلف ہیں۔ مثلاً پابندئی معاہدہ اخلاقی لحاظ سے نہایت مسلّم فرائض میں سے ہے، لیکن اگر تم کسی عیسائی سے جو آخرت میں جزاو سزا کا قائل ہے یہ سوال کرو کہ ایفائے وعدہ کیوں فرض ہے، تو وہ یہ جواب دیگا کہ خدا جس کے ہاتھوں میں ہماری جان ہے ہم سے یہی چاہتا ہے، لیکن اگر ہوبز کے کسی پیرو سے پوچھو تو وہ کہیگا کہ جماعت عامہ ہم سے یہی چاہتی ہے اور اگر ہم ایسا نہ کریں تو حکومت ہم کو سزا دیگی۔ ایک یونانی فلسفی غالباً یہ جواب دیتا کہ شکست وعدہ بد دیانتی ہے، کمال انسانی کے شایان شان نہیں، اور انسان کے مقصد حیات کے خلاف ہے۔

لاک کے خلاف یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاق کے قوانین کی خلاف ورزی پر ضمیر ملامت کرتا ہے، لیکن ضمیر کیا ہے ہمارے افعال کے متعلق ہماری اپنی رائے۔ اگر ضمیر کی ہستی ہی حضوری اصول کا ثبوت ہو تو یہ اصول ایک دوسرے سے متضاد ہو سکتے ہیں، کیونکہ بعض لوگوں کا ضمیر ایسی باتوں سے روکتا ہے جن کی طرف دوسروں کا ضمیر انہیں راغب کرتا ہے۔ وحشی لوگ بہت سی بد اخلاقی اور سفاکی کی باتیں کرتے ہیں، لیکن ان کو کوئی پشیمانی نہیں ہوتی، بلاشبہ اخلاقی قانون شکنی اس بات کی دلیل نہیں کہ اسکا مرتکب اس قانون سے جاہل ہے لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایک قوم کی قوم علانیہ ایسے اصول کو رد کردے اور اسکی خلاف ورزی کرے جسے وہ یقینی اور ناقابل خطا اخلاقی قانون سمجھتی ہو۔ کوئی قانون عمل جسکی کوئی پوری جماعت کی جماعت خلاف ورزی کرتی ہو حضوری نہیں ہو سکتا۔ اصول عمل کو حضوری خیال کرنا، اخلاقی تعلیم وتربیت کو ناممکن قرار دینا ہے۔

اسکا یہ مطلب نہیں کہ نافذ شدہ ملکی قوانین کے سوا اور کوئی قانون نہیں، قانون حضوری

اور قانون فطرت میں بڑا فرق ہے، کسی حقیقت کا نفوس پر مرتسم ہونا، مدرکات نظری سے اس کے قابل فہم ہونے سے مختلف ہے، ان بے شمار مسائل کے ماخذ پر غور کیجئے جنہیں ناقابل شک اصول متعارفہ خیال کیا جاتا ہے۔ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو کسی بڑھیا یا دائی کے توہم سے شروع ہوئی ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے اتفاق اور مرور ایام سے ان کو اخلاق و مذہب کے اصول کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے بچے کے ذہن پر جو نقش چاہیں کھینچ دیں جیسے صفحۂ سادہ پر جو حروف چاہیں لکھ دیں۔ جب بچے سن تعقل کو پہنچتے ہیں اور اپنے مواد ذہنی پر غور و فکر شروع کرتے ہیں تو ایام طفلی کے حاصل کردہ اثرات ان کو پیدائشی معلوم ہوتے ہیں ان کا ماخذ و مبدا ان کو یاد نہیں ہوتا، وہ ان کو خدا اور فطرت کا کھینچا ہوا نقش باطن سمجھتے ہیں، ان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علم انھوں نے اپنی عمر میں کسی سے حاصل نہیں کیا۔

علاوہ ازیں جب وہ تصورات جن سے کوئی حقیقت یا قضیہ مرکب ہے حضوری نہیں تو وہ حقیقت کیسے حضوری ہو سکتی ہے۔ کسی قضیہ کے حضوری ہونے کے لیے اس کے خاص تصورات کو بھی حضوری ہونا چاہئے۔ شاید بھوک، گرمی اور جسمانی آلام کے دھندلے سے تصورات کے سوا ایک نوزائیدہ بچہ کوئی تصور لیکر پیدا ہوتا نظر نہیں آتا، خدا کا تصور بھی حضوری نہیں، کیونکہ ان افراد کے علاوہ جن کو دہریہ کہتے ہیں قوموں کی قومیں ایسی ہیں جن میں نہ خدا کا کوئی تصور پایا جاتا ہے اور نہ اس کے لیے کوئی لفظ ہے۔ مزید برآں خدا کے تصور کی بھی بے شمار قسمیں ہیں، بھدی اور ادنیٰ تشبیہ سے لیکر فلسفیوں کی الہٰیت تک اس اعتقاد کے ہزاروں رنگ ہیں۔ بفرض محال اگر یہ اعتقاد عام اور ہر جگہ یکرنگ بھی ہو تو بھی یہ اتنا ہی حضوری ہوگا جتنا کہ آگ کا تصور۔ کیونکہ خدا کا تصور رکھنے والا کوئی ایسا شخص نہیں ہوگا جسکو ساتھ ہی آگ کا تصور نہ ہو۔

روح حقیقت میں ایک لوح سادہ ہے، تجربہ ہمارے تمام تصورات کا سرچشمہ اور ہمارے تمام علم کا اساس ہے۔ خارجی اشیاء محسوسہ اور نفس کے اندرونی اعمال کے متعلق ہمارے مشاہدات ہمارے علم کا سرمایہ ہیں۔ احساس خارجی اشیاء کے علم کا اور فکر ذہنی امور کے علم کا منبع ہے۔ ذہن میں ایک تصور بھی ایسا نہیں جو ان دو ذرائع میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے ملکر حاصل نہ ہوا ہو، بچے کے پہلے

تصورات احساس سے حاصل کردہ ہوتے ہیں اور اچھے خاصے سن کو پہنچکر وہ اپنے اعمال ذہنیہ پر غور کرنا شروع کرتا ہے، زبانوں کے مطالعہ کو اس خیال کی تائید میں پیش کر سکتے ہیں، ہم جتنے الفاظ استعمال کرتے ہیں تقریباً سب کے سب احساسی تصورات پر منحصر ہیں اور جو الفاظ ایسے امور اور اعمال کے لیے استعمال ہوتے ہیں جن کا احساس سے کوئی تعلق نہیں ان کا منبع بھی احساس ہی ہے گو ان کو مستعار لیکر تصورات مجردہ کیلیے بولنا شروع کر دیا ہے۔ تخیل تامل سکون نفس پریشانی وغیرہ تمام الفاظ اشیاء محسوسہ سے لیے گیے ہیں، اور انداز شعور کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ نفس یا روح کے ابتدائی معنی سانس کے تھے اور فرشتہ اصل میں فرستہ بمعنی بھیجا ہوا یعنی پیغام لیجانیوالا تھا، اگر ہم اس قسم کے تمام الفاظ کے مادہ اور ماخذ تک پہنچ سکیں تو یقیناً ہم کو تمام زبانوں میں یہی کیفیت نظر آے گی جو الفاظ اب غیر احساسی اشیاء کے لیے استعمال ہوتے ہیں وہ شروع میں احساسی تصورات تھے شروع ہی سے ایک بچے کو دیکھتے جاؤ کہ مرور ایام سے اس میں کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں تو تم کو معلوم ہوگا کہ جوں جوں حواس کے ذریعے ذہن کو سرمایہ حاصل ہوتا ہے وہ زیادہ ہشیار اور بیدار ہو جاتا ہے، حواس اس کے لیے جتنا مواد مہیا کرتے ہیں اتنا ہی وہ غور کر سکتا ہے۔

ہم سوچنا کب شروع کرتے ہیں؟ اس سوال کا جواب **لاک** نے یہ دیا ہے کہ جب احساس مواد مہیا کر دیتا ہے، احساسات سے پیشتر ہم سوچ نہیں سکتے، عقل میں کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو پہلے حواس کے ذریعے داخل نہیں ہوتی تصوریین کا یہ خیال ہے کہ فکر روح کی ماہیت ہے اور روح کے لیے بلا فکر ہونا ممکن نہیں، روح کے لیے سوچنا احساس سے پیشتر ہے اور اس پر منحصر نہیں، روح ہمیشہ فکر کرتی ہے خواہ اس کو اپنے فکر کا شعور نہ ہو۔ اس خیال کا فیصلہ صرف تجربہ ہی کر سکتا ہے، اور تجربہ تصوریت کی حمایت نہیں کر سکتا۔ روح کے لیے ہمیشہ سوچتے رہنا، ایسا ہی غیر ضروری ہے جیسا جسم کے لیے ہمیشہ متحرک رہنا۔ فکر کا تسلسل مطلق ایک ایسا مفروضہ ہے کہ تجربہ اس کے لیے کوئی شہادت پیش نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں کر سکتا کہ وہ فکر کرے مگر اس کو اپنے فکر کا ادراک نہ ہو۔ یہ ایسی ہی بے عقلی کی بات ہے،

جیسے کوئی یہ کہے کہ انسان ہمیشہ بھوکا ہوتا ہے مگر وہ ہمیشہ اسکو محسوس نہیں کرتا فکر کا دار و مدار کلیتہً احساس پر ہے۔ بلند ترین پرواز خیال میں بھی وہ ان تصورات سے پرے نہیں جا سکتا جو احساس یا تامل نے اسکے لیے مہیا کیے ہیں۔ فہم انسانی اس معاملے میں بالکل انفعالی چیز ہے۔ اشیاء محسوسہ اپنے مخصوص تصورات ہمارے ذہنوں پر ڈالتی ہیں، ہم چاہیں یا نہ چاہیں یہ سادہ تصورات جب ذہن کے سامنے پیش کیے جائیں تو ذہن نہ ان کو رد کر سکتا ہے نہ بدل سکتا ہے، نہ مٹا سکتا ہے جیسے آئینہ اپنے سامنے کی اشیاء کے عکس کو نہ بدل سکتا ہے نہ محو کر سکتا ہے۔

تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں ایک بسیط یا سادہ اور دوسرے مرکب، بسیط تصورات جو ہمارے تمام علم کا مواد ہیں مذکورۂ بالا دو ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں، یعنی احساس اور تامل۔ سادہ تصورات کے بننے میں ذہن منفعل ہوتا ہے مگر مرکب تصورات کے بنانے میں وہ فاعل ہوتا ہے۔ سادہ تصورات ذہن حاصل کرتا ہے اور مرکب تصورات بناتا ہے۔ سادہ تصورات کو حاصل کرنے کے بعد ذہن ان کو دہرا سکتا ہے، ان میں موازنہ کر سکتا ہے ان کو جوڑ سکتا ہے اور بے شمار طریقوں سے ان کو ترتیب دیکر مختلف قسم کے مرکب تصورات قائم کر سکتا ہے۔ لیکن نہایت نتیجہ خیز اور معنی آفرین ذہن بھی کوئی ایسا بسیط تصور قائم نہیں کر سکتا، جو احساس و تامل کے ذریعے اس میں داخل نہ ہوا ہو۔ عالم فہم یا ذہن میں بھی انسان کی حکومت اسی قسم کی ہے جس قسم کی اشیاء مرئی کے عالم میں یعنی انسان کمال فن و ہنر کے بعد بھی مادے کو صرف جوڑ توڑ کر نئی مصنوعات بنا سکتا ہے، مگر اس کو یہ قدرت حاصل نہیں کہ مادے کا ایک ذرہ بھی بنا سکے یا کسی ایک موجود ذرے کو فنا کر سکے۔

بسیط تصورات یا ایک حاسہ سے حاصل ہوتے ہیں یا ایک سے زائد حواس سے، یا تامل سے یا پھر حواس و تامل دونوں سے ملکر۔ ایک حاسہ سے حاصل ہونے والے تصورات (رنگ، آواز، ذائقہ، بو، وغیرہ) سب سے زیادہ مستقل اور متواتر آنے والا تصور صلابت یا ٹھوس پن کا تصور ہے۔ یہ تصور ہم کو لمس سے حاصل ہوتا ہے، تمام سادہ تصورات میں سے جسم کے ساتھ سب سے زیادہ اسی تصور کا تعلق ہے۔ ٹھوس پن کو ڈیکارٹ کے پیرووں نے مکان یا فضا خیال کیا،

مگر ٹھوس پن نہ مکان ہے اور نہ سختی مکان سے یہ اسی قدر مختلف ہے جس قدر مزاحمت عدم مزاحمت سے۔ ایک جسم جب مکان کو اس طرح گھیرتا ہے، کہ اور کوئی جسم مطلقاً اس میں داخل نہ ہو سکے تو اس کو ٹھوس کہتے ہیں اور جو جسم آسانی سے اپنی صورت نہ بدلے اسکو سخت کہتے ہیں۔ **لاک** ٹھوس پن کی تعریف نہیں کرتا، اگر ہم اس کے متعلق زیادہ وضاحت چاہیں تو وہ ہم سے کہے گا کہ اپنے حواس سے اسکی وضاحت طلب کرو۔ سادہ تصورات تجربہ سے حاصل کیے جاتے ہیں اگر ہم ان کو اس سے زیادہ واضح طور پر سمجھنا چاہیں تو اس میں کامیابی نہیں ہوگی۔

وہ تصورات جو ایک سے زیادہ حواس سے حاصل ہوتے ہیں، (بصارت اور لمس سے) امتداد، شکل، سکون اور حرکت ہیں۔ تامل سے ہم کو تصورات ادراکی اور تصورات ارادی یا سوچنے اور عمل کرنے کی قابلیت حاصل ہوتی ہے لذت الم طاقت، وجود اور وحدت وغیرہ کے تصورات احساس اور تامل دونوں سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمارے احساسات کے خارجی اسباب میں سے بعض حقیقی اور ایجابی ہیں اور بعض اُن اشیاء کا سلب صفات ہیں جن سے ہمارے حواس تصورات حاصل کرتے ہیں، مثلاً وہ اسباب جن سے سردی تاریکی اور سکون کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جب عقل کو ان تصورات کا ادراک ہوتا ہے تو وہ ان کو مخصوص و متمائز اور ایجابی تصورات سمجھتی ہے اور ان کو پیدا کرنے والے اسباب کی طرف توجہ نہیں کرتی کیونکہ اس تحقیق کا تصور سے بحیثیت تصور کوئی تعلق نہیں اسکا تعلق اشیاء موجود فی الخارج کی ماہیت سے ہے، یہ دو مختلف باتیں ہیں ان کو ایک دوسرے سے علٰحدہ رکھنا چاہئے۔ ہم کو یہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ ہمارے تصورات ایسی چیزوں کی تصویر اور شبیہ ہیں جو اشیا محسوسہ کی ذات میں پائی جاتی ہے۔ احساس کے بہت سے تصورات جو ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اشیاء خارجی سے اسی قدر مختلف ہیں جس قدر کہ تصورات کے نام خود ان تصورات سے، گو ان ناموں سے وہ تصورات بیدار ہو جاتے ہیں۔

مختلف چیزوں کے لیے مختلف اصطلاحیں ہونی چاہئیں، سوچتے وقت نفس میں

جو ادراک موجود ہے **لاک** اس کو تصور کہتا ہے۔ اور ذہن میں تصور کو پیدا کرنے کی طاقت کا نام اس نے کیفیت یا صفت موضوع رکھا ہے (جسے ہم جدید نفسیات میں صفت معروض کہتے ہیں)۔

ان اصطلاحات کو قائم کرنے کے بعد **ہوبز** کی طرح **لاک** صفات کی دو مختلف قسمیں قرار دیتا ہے، صلابت، امتداد، شکل اور قابلیت حرکت ایسی صفتیں ہیں، جو کسی حالت میں جسم سے علیحدہ نہیں ہوسکتیں جسم میں کوئی تبدیلی بھی واقع ہو مگر یہ صفات اس میں مستقل طور پر پائی جاتی ہیں، یہ صفتیں اجسام کی اصلی داولی یا حقیقی صفتیں ہیں۔ رنگوں، آوازوں، اور ذائقوں کی قسم کے صفات اجسام کی ذات میں نہیں داخل، بلکہ یہ ان اجسام کی محض ایک قابلیت ہے کہ وہ ہم میں اپنے ذاتی یا اولی صفات حجم، شکل ساخت، اور غیر محسوس ذرات کی وساطت سے یہ احساسات پیدا کرسکتے ہیں، **لاک**، ان کو ثانوی صفات کہتا ہے۔ ثانوی اس لیے کہ وہ حقیقی صفات سے ممیز ہو جائیں اور صفات اس لیے کہ عام بول چال میں رنگ ذائقہ وغیرہ کو اجسام کی ذات سے وابستہ عوارض خیال کیا جاتا ہے۔

ہم ان کو غلطی سے خواہ کیسا ہی حقیقی سمجھیں، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ رنگ، بو، آواز، ذائقہ، وغیرہ، ایسے احساسات ہیں جو اجسام کے حقیقی صفات نے ہمارے ذہن میں پیدا کیے ہیں خود اشیاء میں ان کا وجود نہیں پایا جاتا۔ تصور میں جس چیز کو ہم میٹھا، نیلا، یا گرم کہتے ہیں، اجسام میں اس کی حقیقت سوائے ایک خاص کمیت، شکل اور اجزائے غیر محسوس کی حرکت کے کچھ نہیں۔ اگر ان صفات کے احساسات نہ رہیں، اگر آنکھیں رنگ یا روشنی کو نہ دیکھیں، کان آوازوں کو نہ سنیں، زبان مزہ نہ چکھے، اور ناک بو نہ سونگھے، تو تمام رنگ تمام بوئیں تمام ذائقے اور تمام آوازیں معدوم ہو جائیں۔ بالعکس بھی یہی نتیجہ ہوگا۔ فرض کرو کہ انسان کو نہایت لطیف حواس مل جائیں جن سے وہ نہایت باریک ذرات کو دیکھ سکے اور محسوس کرسکے اور اجسام کی حقیقی ترکیب سے آگاہ ہوسکے تو اجسام کے متعلق اس کے ذہن میں بالکل مختلف تصورات پیدا ہونگے۔ خوردبین سے اسی حقیقت کا ثبوت ملتا ہے، خون ہم کو بالکل سرخ دکھائی دیتا ہے، لیکن خوردبین میں دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سرخ قطروں کی تعداد بہت تھوڑی ہے

اگر خورد بین کی طاقت سو گنا یا ہزار گنا یا اس سے بھی زیادہ بڑھ جائے تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ خون ہم کو کیسا دکھائی دے گا۔

تصورات سازی کے لیے مفصلۂ ذیل ملکات فہم کی ضرورت ہے (۱) ادراک جو علم کا پہلا درجہ اور اس کے تمام مواد کا مدخل ہے (۲) حافظہ جو ذہن میں آنے والے تصورات کو قائم رکھتا اور اپنا نقش جما کر غائب ہو جانے والے تصورات کا احیا کرتا ہے (۳) قوت امتیاز جس سے ذہن مختلف تصورات میں امتیاز کرتا ہے (۴) موازنہ جس سے تصورات میں علائق و اضافات قائم کیئے جاتے ہیں (۵) ترکیب جس سے ذہن بسیط تصورات کو جوڑ کر مرکب تصورات بناتا ہے (۶) تجرید۔ اگر ہر آنے والے تصورات کے لیئے ایک علٰحدہ نام ہو تو الفاظ کی تعداد لاانتہا ہو جائے۔ اس سے بچنے کے لیے نفس جزئی اشیاء کے جزئی تصورات کو عام کر لیتا ہے، ان کو دیگر عوارض سے علٰحدہ کر سکتا ہے خاص وقت اور خاص مکان اور ہم دوش عوارض جو ایک چیز کو جزئی اور بالفعل ہستی بناتے ہیں ان سب سے ذہن میں قطع نظر کر سکتا ہے۔ اس عمل کو عمل تجرید کہتے ہیں۔ نفس انسانی کا یہ ایک اختصاصی حق ہے، باقی ملکات انسان اور دیگر حیوانات میں مشترک ہیں۔

ادراک میں ذہن کی کیفیت انفعالی ہوتی ہے، دیگر منازل میں بتدریج اسکی فعلیت بڑھتی جاتی ہے۔ مقابلہ یا موازنہ، ترکیب تصورات اور تجرید، ذہن کے تین زبردست افعال ہیں مگر مرکب تصورات کے بنانے میں ذہن خواہ کتنی ہی فعلیت کا اظہار کرے، یہ تصورات آخر کار اسی مواد میں تحلیل ہو سکتے ہیں جو ذہن نے انفعالی حالت میں احساس و تامل سے حاصل کیا تھا۔

مقام، شکل، فاصلہ اور وسعت کے تصورات مکان کے تصور بسیط کی مختلف صورتیں ہیں، جو بصارت اور لمس سے حاصل ہوتا ہے، گھنٹے، دن، سال، ازل، ابد، زمانہ وغیرہ اس مرور یا توالی ہی کے تصور کی شکلیں ہیں جو ذہن میں تصورات کے یکے بعد دیگرے آنے سے حاصل ہوتا ہے۔ محدود اور لامحدود کمیت کے تصور کے دو پہلو ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لامتناہی اور سرمدیت کے تصورات کا ماخذ دوسرے تصورات سے مختلف ہونا چاہیے، کیونکہ ہمارے ماحول کی اشیاء کو لامحدود امتداد یا مدت سے کوئی مناسب یا نسبت نہیں ہوسکتی، تو **لاک** اسکا جواب یہ دیتا ہے کہ یہ تصورات سلبی ہیں۔ غیر متناہی زمان، و مکان کا کوئی ایجابی تصور ہمارے ذہن میں واقعی موجود نہیں ہوتا" (**ارسطو**) ہمارے تمام ایجابی تصورات ہمیشہ محدود ہوتے ہیں، لامحدود مکان و مدت کا سلبی تصور محدود زمانہ اور محدود وسعت میں لاانتہا اضافہ کرسکنے کی قابلیت سے پیدا ہوتا ہے۔

قوت فعلی اور انفعالی کا تصور ہم کو اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم ایک طرف تو اشیاء کی متواتر تبدیلیوں کو دیکھتے ہیں اور دوسری طرف اپنے تصورات میں متواتر تغیر پاتے ہیں، جو بعض اوقات خارجی اشیاء کے حواس پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور بعض مرتبہ ہمارے اپنے ارادہ کے تعین سے۔

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نفس انسانی میں تصورات کے حاضر و غائب کرنے کی قوت ہے اور وہ جسم کے اکثر حصوں کو متحرک یا ساکن کرسکتا ہے۔ تو ہم کو ارادہ کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ ارادہ جبر یا وجوب کے مخالف نہیں۔ مجبوری و پابندی کے مخالف ہے۔ آزادی ارادہ کی صفت نہیں ارادہ ایک قسم کی طاقت یا قابلیت ہے اور آزادی دوسری قسم کی طاقت یا قابلیت، سو کسی سے یہ پوچھنا کہ کیا تمھارا ارادہ آزاد ہے، یہی معنی رکھ سکتا ہے کہ کیا ایک طاقت کو دوسری طاقت یا ایک قابلیت کو دوسری قابلیت حاصل ہے، آزاد ارادہ اسی قسم کی بات ہوگی جیسے تیز رو نیند یا مربع نیکی۔ کسی ایسی بات میں جس پر ہمیں قدرت حاصل ہو ہم ارادہ کرنے یا نہ کرنے کے متعلق آزاد نہیں ہوسکتے درانحالیکہ ایک دفعہ اسکی طرف متوجہ ہو جائیں۔ ارادہ نفس سے معین ہوتا ہے اور نفس خواہش مسرت سے۔ اس نقطہ پر **لاک**، **لائبنز** اور **اسپائنوزا** ہم زبان ہیں اور متفقہ طور پر **ڈیکارٹ** کے مسئلۂ قدر کے مخالف ہیں۔

ہم نے ابھی جن تصورات کو تحلیل کیا ہے وہ ایک ہی قسم کے بسیط تصورات کے مرکبات ہیں (شئون بسیطہ) دوستی، ریاکاری، فرض اور دروغ وغیرہ کے

تصورات مختلف اقسام کے بسیط تصورات سے ملکر بنتے ہیں (شئون مرکبہ) مثلاً جھوٹ ایک مرکب تصور ہے جو مفصلۂ ذیل بسیط تصورات سے ملکر بنا ہے (۱) بامعنی آوازیں (۲) متکلم کے ذہن کے خاص تصورات (۳)۔ ان تصورات کے لیے مقرر کردہ نشانات یعنی الفاظ (۴) ان نشانات میں ایسا ایجابی یا سلبی رابطہ جو بولنے والے کے مافی الضمیر سے مختلف ہے۔

شئون مرکبہ کا تصور مفصلۂ ذیل طریقہ سے حاصل ہوتا ہے (۱) خود اشیاء کے مشاہدہ اور تجربہ سے، مثلاً دو آدمیوں کو کشتی لڑتے ہوئے دیکھکر کشتی کا تصور قائم ہوتا ہے (۲) اختراع یا بہت سے سادہ تصورات کو اپنی مرضی کے مطابق ذہن میں ترتیب دینا، مثلاً چھاپہ ایجاد کرنے والے کے ذہن میں تصورات نے خاص ترتیب پائی پیشتر اسکے کہ وہ خارج میں مادی صورت اختیار کرے (۳) جو افعال یا تصورات ہمارے تجربہ میں کبھی نہیں آئے ان کے بیان سے ایک قوم کے رسم ورواج اور آداب واطوار بہت سے تصورات کے مرکبات ہوتے ہیں جو اس قوم کے لیے ضروری ہوتے ہیں اور وہ قوم ان سے مانوس ہوتی ہے مگر دوسری قوم ان سے بالکل ناآشنا ہوتی ہے۔ روزانہ بول چال میں غیر ضروری طوالت سے بچنے کے واسطے ان پیچیدہ مرکبات کے لیے خاص خاص اصطلاحیں وضع کیجاتی ہیں اس لیے ہر زبان میں ایسی اصطلاحیں ہوتی ہیں جن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں نہیں ہو سکتا، یہاں تک تو شئون یا اعراض کے مرکب تصورات کا ذکر تھا۔ جواہر کے مرکب تصورات (آدمی، گھوڑا، درخت وغیرہ) مفصلۂ ذیل طریقے سے بنتے ہیں۔ نفس اس بات کا مشاہدہ کرتا ہے کہ بعض بسیط تصورات جو مختلف حواس سے حاصل ہوتے ہیں۔ اکثر اکھٹے پائے جاتے ہیں اس لیے انکے مجموعہ کو ایک شے سمجھنے لگتا ہے اور اسے ایک نام سے موسوم کر دیتا ہے۔ جوہر بس ان ہی بسیط تصورات کی ایک خاص تعداد کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک شے میں متحد ہو گئے ہیں، مثلاً آفتاب ایک جوہر ہے جو نور حرارت گولائی اور مستقل باقاعدہ حرکت کے تصورات سے مرکب ہے۔ مدرسیت اور اسکے بعد ڈیکارٹ کا فلسفہ جوہر کو ایک نامعلوم شے خیال کرتا تھا جسکو وہ ایسے صفات کا محل سمجھتا تھا جو ہم میں سادہ تصورات پیدا کر سکتے ہیں اور ان صفات کو اعراض کہتے تھے۔

لیکن جوہر کو صفات کے مجموعہ کے علاوہ کوئی شے سمجھنا جو ان کے پیچھے چھپی ہوئی ہے ایک سراب تخیل ہے۔ صفات کے علاوہ ایسے محل کا کوئی واضح تصور ہمارے پاس نہیں۔ اگر کسی سے پوچھا جائے کہ رنگ یا وزن کس چیز کے ساتھ چمٹا یا اٹکا ہوا ہے تو وہ غالباً اس کے سوا کچھ نہ کہے گا کہ ٹھوس ممتد اجزا کے ساتھ۔ اس کے بعد اگر یہ سوال کیا جائے کہ ٹھوس پن اور امتداد کس چیز میں لگے ہوئے ہیں تو اس کی وہی کیفیت ہوگی جو اس شخص کی ہوئی جس نے یہ کہا کہ زمین ایک بڑے ہاتھی کی پیٹھ پر رکھی ہوئی ہے، جب اس سے یہ پوچھا گیا کہ ہاتھی کس شے پر تھما ہوا ہے تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے کچھوے پر لیکن اس پر یہ دریافت کیا گیا کہ وہ کشادہ پشت کچھوا کس چیز پر قائم ہے تو اس نے کہا کہ وہ بھی کسی چیز پر قائم ہے جسکا اسے علم نہیں۔ جس کو اعراض کہا جاتا ہے ہمارا علم ان سے پرے نہیں جا سکتا یعنی ہم سادہ تصورات کے پیچھے نہیں جا سکتے جب کبھی الٰہیات نے ان سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے اس کو لاینحل مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔

تیسری قسم کے مرکب تصورات اضافت یا علاقہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ سب سے زیادہ ہمہ گیر علاقہ علت و معلول کا ہے جو تمام قسم کی اشیاء اور امور پر حاوی ہے۔ ہم حواس کے ذریعے اشیاء کے دائمی انقلاب کو دیکھتے ہیں اور اس بات کو مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود کسی دوسری ہستی پر منحصر ہوتا ہے اس سے ہم کو علت و معلول کا تصور حاصل ہوتا ہے، لاکؔ علت کے تصور کی ایسی کامل تحلیل نہیں کرتا جیسے اس کے جانشین ہیومؔ نے کی ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا کہ ہیومؔ جوہر یا محل کے تصور کی طرح اسکو بھی عقل و ادراک کا ایک دھوکا سمجھتا ہے۔

مطالعۂ تصورات سے علم اور یقین کے مسئلہ کی طرف جانے میں لاکؔ ایک ایسی لسانیاتی بحث چھیڑ دیتا ہے جسکی بنا پر ہم اس کو فلسفۂ لسان کے بانیوں میں شمار کر سکتے ہیں۔

تمام اشیاء جو موجود ہیں جزئی ہیں۔ باستثنائے اعلام الفاظ کی کثیر تعداد کلی حدود ہیں، یہ امر غفلت اور اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ عقل اور ضرورت کی وجہ سے ہے۔ انواع و اجناس کا تصور کس پر مشتمل ہے اور وہ کیسے قائم ہوتا ہے؟ ہمارے تصورات

پہلے جزئی ہوتے ہیں۔ بچوں کو ماں یا اناّ کا جو تصور ہوتا ہے وہ انھیں جزئی افراد کو ظاہر کرتا ہے، ان افراد کے جو نام رکھے گئے وہ پہلے انھیں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں اس کے بعد جب عمر بڑھتی ہے اور بچہ وسیع دنیا سے آشنا ہوتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ اور بہت سی چیزیں ہیں جو اس کے ماں باپ سے مشابہت رکھتی ہیں، اس طرح وہ ان جزئی اشیاء کے مشترک صفات کا ایک تصور قائم کرتا ہے جس کے لیے انسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اس طریقے سے ایک تصور عام اور حدِ کلی حاصل ہوتی ہے جس میں ذہن کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا بلکہ زید عمر بکر کے مخصوص عوارض کو چھوڑ کر ان کے مشترک صفات کو رکھ لیتا ہے۔ تمام تصوراتِ عامہ اسی طرح حاصل ہوتے ہیں۔ تجرید و تعمیم کا عمل ایک نہایت ضروری عمل ہے کیونکہ ہر جزئی شے کے لیے ایک علٰحدہ نام رکھنا دشوار بلکہ محال تھا۔ یہ بات نفسِ انسانی کی قابلیت سے باہر ہے کہ ہر درخت اور ہر حیوان اور ہر محسوس شے کا ایک مخصوص نام ہو اور وہ یاد بھی رہے۔ بفرضِ محال اگر ایسا کر بھی سکیں تو توسیع علم کے لیے یہ بات کچھ زیادہ کارآمد نہیں ہوگی، اسکی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم جزئی مشاہدات پر مبنی ہے مگر تصوراتِ عامہ قائم کرنے یعنی اشیاء کو انواع کے ماتحت رکھنے سے اسکو کمال وسعت حاصل ہوتی ہے۔

تصوراتِ عامہ مرکب تصورات کی تجرید اور ان کا ایک جزو ہوتے ہیں، وہ جزئی اشیاء سے حاصل کیے جاتے ہیں اور ہمارے ذہنوں کی پیداوار ہیں، عام اور کلی تصورات واقعی وجود نہیں رکھتے، یہ محض ذہن کی ایجاد و آفرینش ہوتے ہیں۔ فطرت بہت سی چیزوں کو مشابہ پیدا کرتی ہے، حیوانات اور نباتات یعنی تخم سے پیدا ہونے والی اشیاء میں یہ بات بہت واضح طور پر پائی جاتی ہے، ان اشیاء کو انواع کے تحت میں لانا عقل کی کاریگری ہے۔ فطرت کا کما حقہ علم نہ رکھنے کی وجہ سے افلاطون نے کلیات کو اشیاء کے ناقابل آفرینش اور ناقابل فنا جواہر خیال کیا اور اس امر واقعی کو نظر انداز کر دیا کہ خالق کے سوا تمام موجود اشیاء تغیر پذیر ہیں، جو چیز آج گھاس ہے وہ کل بھیڑ کا گوشت بن جائے گی اور پرسوں انسان کا جزو بدن، عضوی عالم اور دیگر اشیاء میں بھی الہیین کی خواب زائیدہ اجناس،

انواع، جواہر اور صورِ جوہری کو نہ قدرت کسی قانون کے ماتحت ہمیشہ بناتی ہے، نہ اشیاء کے اندر ان کا حقیقی وجود ہے اور نہ ان کے باہر۔ یہ عقل کی حکمت عملی کا نتیجہ ہے کہ اس نے تصورات کے خاص خاص مجموعوں کو اظہارِ خیال میں آسانی پیدا کرنے کے لیے عام نام دے دیے ہیں، اس بات پر بھی غور کیجئے کہ انواع کا لفظ کس قدر مبہم ہے اور عضوی موجودات کی تعریف کرنا کس قدر مشکل ہے، انواع حیوانی کے حدود اس قدر غیر یقینی ہیں کہ آج تک لفظ انسان کی کوئی ایسی تعریف نہیں کی گئی جو اس قدر صحیح اور کامل ہو کہ ایک فہیم اور متجسس شخص کو تسلی بخش سکے، ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ علما نے انواع کی بہت تعداد قائم کر دی ہے لیکن ہمارا خیال اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جن افراد کو ایک ہی حدِ کلی کے ماتحت رکھا جاتا ہے، اگر ان پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے بعض ایک دوسرے سے اسی قدر مختلف ہیں جس قدر اکثر ایسے افراد جو مختلف انواع میں رکھے گئے ہیں۔

تبدیلی انواع کا جدید نظریہ لاک کے اسی خیال کا نتیجہ ہے کہ انواع کی کوئی مستقل خارجی حقیقت نہیں، ہمیں اس اہم امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ یہ انتہائی اسمیت انتہائی موجودیت کے قریب جا پہنچتی ہے۔ مدرسی اسمیت انواع کی حقیقت کی منکر ہے اور افراد کی حقیقت کا کامل اثبات کرتی ہے۔ ان معنوں میں لائبنٹز اسمیتی ہے۔ انگریزی اسمیت جو تبدیل انواع کے نظریہ کا ماخذ ہے، نہ صرف انواع کے وجود کا بلکہ افراد کے ثبات کا بھی انکار کرتی ہے۔ لاک کہتا ہے کہ باستثنائے خالق اشیاء تمام چیزیں تغیر پذیر ہیں۔ یہ وہی تعلیم ہے جو اسپائنوزا کے فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے، وہ ایک ہستی کلی کی خاطر نہ صرف تمام دیگر کلیات کو رد کر دیتا ہے بلکہ فرد کو بھی جوہر کی ایک حیثیتِ آفل سمجھتا ہے۔ یہ جوہر وہی چیز ہے جسکو مادئین مادہ کہتے ہیں، اور لاک اور ایجابیہ جس کو ایک نامعلوم چیز خیال کرتے ہیں۔

لہٰذا اجناس انواع اور کلیات محض الفاظ ہی الفاظ ہیں۔ الہیئین کی روایتی غلطی یہی ہے کہ انھوں نے الفاظ کو اشیاء سمجھ لیا۔ مشائین یہ خیال کرتے ہیں کہ ارسطو کے مقولات عشر صورِ جوہری، ارواح نباتی، اور نفرتِ خلا حقیقی چیزیں ہیں اسی طرح پیروانِ افلاطون روحِ عالم کو اور پیروانِ اپیکورس اپنے ذرات کی

سعیٔ حرکت کو حقیقی وجود خیال کرتے ہیں۔ یہ سب ہرزہ سرائی ہے جو عقل انسانی کی کمزوری اسکی جہالت اور اسکی غلطیوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتی ہے۔ ہمیں قانع رہنا چاہئے، ہمارے علم کے کچھ حدود ہیں جو ناقابل عبور ہیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم کیا ہے؟ علم ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کا ادراک ہے اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا علم ہمارے تصورات سے آگے نہیں بڑھ سکتا بلکہ ان سے کم ہی رہتا ہے، کیونکہ اکثر تصورات ایسے ہیں کہ ان کے باہمی تعلق کو ہم نہیں جانتے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارا علم بہت ترقی کر سکتا ہے لیکن کمالِ ترقی کے باوجود ہمیں اپنے تصورات کے متعلق حسب دلخواہ معلومات کبھی حاصل نہیں ہوں گے اور ان کے متعلق جو سوالات پیدا ہونگے ان سب کا جواب کبھی نہیں مل سکے گا۔ مثلاً مادہ اور فکر کے تصورات ہم میں موجود ہیں، لیکن ہم کو غالباً یہ بات کبھی معلوم نہیں ہو سکے گی کہ کوئی محض مادی شئے فکر و شعور رکھ سکتی ہے یا نہیں۔ اسکا جاننا ہمارے لیے ناممکن ہے کہ قدرت کاملہ نے بعض موزوں نظامات مادہ کو قوت ادراک و فکر دی ہے یا نہیں۔ اپنی روح کی ہستی کا ہم کو کامل شعور ہے مگر ہم صحت کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ روح کی ماہیت کیا ہے۔ روحی اور مادی مفروضات کو غور اور آزادی سے مطالعہ کرنے کے بعد کسی شخص کی عقل یقینی طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتی کہ روح مادی ہے یا غیر مادی۔ جیسے ہم کو اس بات کا بالکل کوئی علم نہیں کہ امتداد اور فکر میں کسی قسم کی موافقت یا مخالفت ہے یا مادہ اور ادراک کا کیا تعلق ہے، اسی طرح ناممکن ہے کہ ہم یہ معلوم کر سکیں کہ ثانوی صفات مثلاً رنگ ذائقہ بو وغیرہ کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے یا کسی ثانوی صفت کا ان اولی صفات سے کیا رشتہ ہے جن پر وہ منحصر ہے۔

گو ہمارا علم تصورات اور ان کی باہمی موافقت یا عدم موافقت کے ادراک سے آگے نہیں بڑھ سکتا اور گو ہمیں اشیاء مدرکہ کی عین ذات کا کوئی علم نہیں ہو سکتا لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہمارا تمام علم فریب و التباسی ہے۔

ہم کو اپنی ہستی کا بلا واسطہ اور وجدانی علم ہے گو ہم اسکی الہیاتی حقیقت سے بالکل ناواقف ہیں۔ خدا کے متعلق ہمارا علم عقلی ثبوت پر مبنی ہے اگرچہ ہماری فہم اس کے

صفات بیکراں پر حاوی نہیں ہو سکتی۔ دیگر اشیاء کا علم ہم کو احساس سے حاصل ہوتا ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ علم بلا واسطہ نہیں اس لیے ہمارا علم وہیں تک اصلی ہو سکتا ہے جہاں تک ہمارے تصورات اور حقیقت اشیاء میں مطابقت ہو، لیکن اشیاء و تصورات کی موافقت کو جانچنے کے لیے ہم معیار سے مطلقاً محروم نہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہمارے بسیط تصورات خارجی حقائق کے مطابق ہوتے ہیں، چونکہ ذہن حواس کی وساطت کے بغیر ان کو پیدا نہیں کر سکتا (مثلاً پیدائشی اندھا روشنی کا کوئی تصور ذہن میں پیدا نہیں کر سکتا) اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ دماغ بافتہ نہیں، بلکہ خارجی اشیاء کے پیدا کردہ باقاعدہ اور فطری اثرات ہیں۔ خارجی اشیاء کی حقیقت کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ احساس بالفعل اور اس کے ذہنی اعادہ میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور احساس بالفعل میں جس انداز کا حظ و کرب ہوتا ہے وہ خارجی اشیاء کی عدم موجودگی میں محض حافظہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں حواس ایک دوسرے کی صداقت کی شہادت دیتے ہیں۔ آگ کو دیکھکر اگر کسی شخص کو شک ہو جائے کہ یہ محض وہم ہے تو وہ اس میں اپنا ہاتھ ڈال کر تصدیق کر سکتا ہے، اسکو یقین ہو جائے گا کہ ایسی جانگداز تکلیف محض وہم وخیال سے پیدا نہیں ہو سکتی۔

آؤ دیکھیں کہ ہم اب تک کن نتائج پر پہنچے ہیں۔ کوئی تصورات پیدائشی وہبی یا حضوری نہیں، نہ کوئی حقائق و اصول حضوری ہیں۔ خارجی اشیاء کے لیے احساس اور ذہنی حالات کے لیے تامل کے سوا کوئی ماخذ علم نہیں، نتیجہ یہ کہ ہم کو کسی ایسی چیز کا علم نہیں ہو سکتا جو خارجی اور ذہنی دونوں تجربوں سے ماورے ہے فلسفہ کو چاہیئے کہ جوہر و ذات اور ماہیت اشیاء کے مسائل کو ترک کر دے اور مشاہدہ، تجربہ اور استقرا کے سوا فکر کے تمام طریقوں کو نارسا سمجھے۔ روح موجود ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسکا وجود مادی ہے یا غیر مادی۔ اختیار بے وجہ کی آزادی نہیں پائی جاتی، خدا موجود ہے لیکن ہم اس کی کنہ ذات تک نہیں پہنچ سکتے۔ ٹھوس پن، امتداد، شکل حرکت اولی صفات ہیں جو خود اجسام میں پائے جاتے ہیں، اجسام کا جوہر ان صفات کے مجموعہ کا مرادف ہے یہ اولی صفات ثانوی صفات رنگ آواز ذائقہ بو وغیرہ سے مختلف ہیں ثانوی صفات اجسام کے صفات اولی کے ذہن میں

پیدا کردہ احساسات ہیں، اشیا میں ان کا وجود نہیں۔ آخر میں انواع کی حقیقت سے قطعی انکار کیا گیا ہے۔

یہ مسائل اسمیت کی اس تحریک کی منزل مقصود ہیں جسکو روسیلنس نے شروع کیا اور اوکم نے جسکی تجدید کی اور یہی مسائل جدید سائنٹیفک فلسفہ کا آغاز ہیں۔ گزشتہ بیانات سے یہ امر واضح ہو گا کہ ڈیکارٹ اور بیکن کی بہت سی تعلیم ملتی جلتی ہے خاصکر علل غائیہ کے معاملے میں ان کے خیالات بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ ایک اور قابلِ غور امر ہے جو اس تشکیک کا جواب ہو سکتا ہے جس کی بنا محض حکما کی باہمی مخالفت ہے اور وہ یہ ہے کہ لاک اور اسپائنوزا یعنی تجربیت اور عقلیت میں کس قدر موافقت ہے۔ لاک اپنے ایمسٹرڈم کے معاصر سے نہ صرف انکار انواع میں متفق ہے، بلکہ اس بات میں بھی اس کا ہم خیال ہے کہ اختیار بے وجہ کی آزادی ناممکن ہے اور اخلاقیات بھی ریاضیات کی طرح برہانی ثبوت کے قابل ہے۔

سترھویں صدی کے سب سے بڑے سائنس داں کا نام **لاک** کی تجربیت سے وابستہ ہے جس نے تخیل ریاضیاتی اس میں اضافہ کر دیا۔ میرا مطلب اسحاق **نیوٹن** سے ہے (۱۶۴۲-۱۷۲۷) جو میکانکیاتِ سماوی کا بانی ہے اور جس کے فلسفۂ فطری کے ریاضیاتی اصول کوپرنیکس کی گردش ہائے سماوی کے بعد سائنس جدید کی سب سے عظیم الشان یادگار ہیں۔ اس . . . . . جو لائبنٹز کے . . . . سے پہلے یا کم از کم اس سے بالکل علیحدہ اسکے دماغ میں پیدا ہوئے اسکی تحلیل نور اور سب سے زیادہ شاندار چیز نظریۂ تجاذب عامہ فلسفۂ طبیعی یعنی سائنس پر بے حساب اثر ہوا (تجاذب عام کا قانون یہ ہے کہ اجسام کمیتوں کی نسبتِ راست اور فاصلوں کے مربعوں کی نسبتِ معکوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں)

مشاہدہ اور تحلیل کے اصول کی بنا پر **لاک** کا فلسفہ انگریزی اخلاقیین کے ایک ممتاز فرقہ کا مرکز خیال بن گیا۔ اس گروہ میں **شافٹسبری** - **کلارک** ہچسن **فرگوسن** **آدم اسمتھ** اور بہت سے اور نام قابل ذکر ہیں۔ اس دور کے

آخر میں برطانیہ میں اور برّاعظم یورپ پر جو آزاد خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے اور وہ حکماجن کا آگے ذکر آئے گا سب لاک کی معنوی اولاد ہیں۔ انگریزی فلسفے میں آج تک وہی تجربیت اور ایجابیت پائی جاتی ہے، جو بیکن اور لاک کے زمانہ میں تھی۔ انگلستان کے فلسفہ کے متعلق یہ بات دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کے اہل فکر پیدا کرنے کے باوجود اس میں صرف ایک ہی مذہب فلسفہ رہا یا یہ کہ اس میں کبھی کوئی مذہب فلسفہ رہا ہی نہیں، کیونکہ اسکا تمام فلسفہ مدرسیت کے خلاف ایک دائمی احتجاج ہے۔

۵۸۔ بارکلے

لاک اور اسپائنوزا کی موافقت کا ذکر کرنے کے بعد ہمارے لیے یہ امر باعث حیرت نہیں ہوگا کہ اس انگریزی فلسفی کا ایک شاگرد سمندر پار کے حامیانِ عقلیت و تصورات حضوری یعنی لائبنٹز اور میلبرانش کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتا ہے۔ گو لاک اور اس کے مخالفین بہت سے ضروری مسائل میں اختلاف رکھتے ہیں، لیکن عالمِ احساس کے متعلق وہ عملاً ایک ہی قسم کے نتائج پر جا پہنچتے ہیں۔ میلبرانش اور لائبنٹز نے مادے کو روحانی بنا دیا، انھوں نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ ایک مبہم تصور ہے اور ایک ایسی اصل کو جوہر قرار دیا جو ادراک و خواہش رکھتی ہے یعنی نفس۔ لاک کی انتقادیت مادی دنیا کی پورے طور پہ تردید نہیں کرتی، بلکہ اس میں سے آدھی کو قائم رکھتی ہے۔ امتداد صورت اور حرکت ہم سے باہر پائی جاتی ہے، لیکن رنگ، بو، ذائقہ، آواز وغیرہ ہمارے احساس سے باہر وجود نہیں رکھتے۔ علاوہ ازیں لاک نے جوہر یا محل کے روایتی خیال پہ حملہ کیا اور صفات کے مجموعہ کو حقیقی جوہر قرار دیا، اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ مادہ یا جوہر مادی کا تصور ہماری فہم سے اتنا ہی دور ہے جتنا روح یا روحانی جوہر کا تصور۔ لہٰذا نفیِ مادہ یا روحیت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے صرف اسی بات کی ضرورت تھی کہ اولیٰ اور ثانوی صفات کی تمیز کو اڑا دیا جائے اور تمام صفات اولیٰ کو بلا استثنا ثانوی صفات قرار دیا جائے۔

یہ کام **جوزج بارکلے** نے کیا، اس نے وہی راستہ اختیار کیا، جس سے **لاک** اہل فکر کو روکتا رہا۔ **بارکلے** ۱۶۸۵ء میں آئرلینڈ میں پیدا ہوا اس کے آباو اجداد انگریز تھے ۱۷۳۴ء میں وہ کلوئن کا بشپ ہو گیا اور ۱۷۵۳ء میں اوکسفورڈ میں انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں سے مفصلۂ ذیل نہایت اہم ہیں۔ "جدید نظریۂ رویت"، "مبادی علم انسانی"، "مکالمات ہائلاس اور فائلو ناموس" "الیسفارن یا نکتہ رس فلسفی"۔

لاک اس مسئلہ میں **ڈیکارٹ** اور **ہوبز** کا ہم خیال ہے کہ رنگ دیکھنے والے کے احساس سے علیحدہ کوئی چیز نہیں، آواز کی ہستی صرف سننے والے کے لیئے ہے، اور ذائقہ اور بو محض احساسات ہیں جو خارجی اشیاء میں موجود نہیں، لیکن ان ذہنی ہستی رکھنے والے ثانوی صفات کے علاوہ وہ ایسے اساسی صفات کا بھی قائل ہے جو نفس کے باہر ایک غیر شعوری جوہر میں پائے جاتے ہیں، مثلاً امتداد شکل اور حرکت۔ اسی نکتے میں اس نے غلطی کی ہے۔ جیسے رنگ و بو اور ذائقہ صرف شخص مدرک کے لیے موجود ہیں اسی طرح امتداد شکل اور حرکت بھی اسی نفس کے لیے وجود رکھتے ہیں جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ نفس مدرک کو ہٹا دو تو عالم محسوس بھی محو ہو جائے۔ وجود ادراک کرنے یا مدرک ہونے پر مشتمل ہے، جس چیز کا ادراک نہیں ہوتا یا جو چیز ادراک نہیں کرتی وہ موجود ہی نہیں۔ معروض کی ہستی موضوع کے ساتھ یا شے مدرکہ کا وجود نفس مدرک کے ساتھ وابستہ ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ مکان پہاڑ دریا وغیرہ ادراک سے آزاد اور باہر فطری یا حقیقی وجود رکھتے ہیں اور ہمارے تصورات ان خارجی اشیاء کا نقشے ہوتے ہیں۔ **بارکلے** کہتا ہے کہ وہ خارجی اشیاء جو ہمارے تصورات کی اصل ہیں یا قابل ادراک ہیں یا ناقابل ادراک اگر وہ قابل ادراک ہیں تو وہ تصورات ہیں۔ اس حالت میں مفروضہ اشیاء خارجی میں اور ان کے تصورات میں کوئی فرق نہیں ہوگا اور ہماری بات صحیح ثابت ہو جائے گی۔ اگر آپ کہیں کہ یہ مفروضہ اشیاء خارجی قابل ادراک نہیں تو میں یہ پوچھوں گا کہ کیا اس بات کے کچھ معنی ہو سکیں گے کہ رنگ ایک ایسی شے کی طرح ہے جو غیر مرئی ہے سختی اور نرمی کا احساس ایک ایسی شے کی طرح ہے

جو قابل لمس ہے۔ لہٰذا اشیاء اور ان کے تصورات میں کوئی حقیقی فرق نہیں شئے محسوس اور تصور ہم معنی لفظ ہیں۔

ہمارے تصورات یا اشیاء جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں غیر فعلی یا بے قوت ہیں۔ تصور کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس سے کوئی فعل سرزد ہوسکے یا وہ کسی شئے کی علت ہوسکے لہٰذا صرف روح یا جوہر فکری تصورات کی علت بن سکتا ہے (تصورات مرادف بہ اشیاء محسوس) روح ایک بسیط غیر منقسم اور فاعل ہستی ہے، جب وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے تو اسے فہم کہتے ہیں اور جب وہ تصورات کو پیدا کرتی یا ان پر عمل کرتی ہے تو ارادہ کہلاتی۔ چونکہ تمام تصورات (اشیاء مدرکہ) اصلاً منفعل ہیں اور روح کے جوہر میں فاعلیت پائی جاتی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ نفس ارادہ یا روح کا کوئی تصور قائم نہیں ہوسکتا، کم از کم یہ ضرور ہے کہ روح کا تصور کبھی ایسا واضح اور بین نہیں ہوسکتا جیسے مثلاً مثلث کا تصور، تصور کی ذات کلیتہً انفعال ہے اور روح کی ذات میں مطلقاً فعل، اس لیے روح کا تصور تناقض لفظی ہے اور ان دونوں میں دن اور رات کا فرق ہے۔

ادراک تصورات میں نفس اشیاء کو پیدا کرتا ہے اس لیے ادراک اور تخلیق کے اعمال ایک دوسرے سے مختلف نہیں اور تصورات ہی اشیاء ہیں، تاہم اشیاء خارجی کا وجود بڑی حد تک ہمارے ارادہ پر منحصر نہیں۔ بہت سی اشیائے مدرکہ کا وجود تو ہمارے ارادہ سے مطلقاً خارج ہے، جب میں روز روشن میں آنکھیں کھولتا ہوں تو دیکھنا یا نہ دیکھنا میرے اختیار کی بات نہیں رہتا اور نہ میں اس بات کا تعین کرسکتا ہوں کہ کونسی اشیاء میری نگاہ کے سامنے آئیں لہٰذا معلوم ہوا کہ کوئی اور طاقتور روح اور ارادہ ہے جو ان تصورات کو ہمارے نفس پر منعکس کرتا ہے۔ وہ مقررہ قوانین یا مستقل طریقے جن کے مطابق ہمارے نفوس پر تصورات حسای ڈالے جاتے ہیں قوانین فطرت کہلاتے ہیں، یہ قوانین ہم کو تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ خالق فطرت جن تصورات کا نقش ہمارے حواس پر ڈالتا ہے، ان کو اشیائے حقیقی کہتے ہیں۔ اور جو تصورات تخیل میں پیدا ہوتے ہیں ان میں باقاعدگی وضاحت اور استقلال کم ہوتا ہے، اسی لیے ان کو اشیاء کی شبہیں یا تصورات کہنا

نہایت موزوں ہے۔ احساس کے تصورات دماغ زائیدہ تصورات کی نسبت زیادہ قوی مربوط اور مرتب ہوتے ہیں، مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا وجود ذہن سے خارج ہے۔

تو کیا سورج، چاند، ستارے، دریا، پہاڑ سب کے سب بایا اور دھوکا ہیں؟ **بارکلے** اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیاء کے وجود میں اس کو ذرہ بھر شک نہیں، وہ مادی جوہر کی اصطلاح کو بھی استعمال کرنے کے لیے تیار رہے بشرطیکہ اس سے امتداد وزن ٹھوس پن وغیرہ احساسی صفات کا مجموعہ مراد لیا جائے۔ لیکن وہ مدرسیت کے اس خیال کا سخت مخالف ہے کہ مادہ اعراض کے سہارے کے لئے ایک ایسا محل یا جوہر ہے جو ادراک کرنے والے نفس سے باہر موجود ہے، وہ اسکو ایک بے شعور نامعلوم صفر سمجھتا ہے جو نہ خود ادراک کرتا ہے اور نہ اسکو کوئی ادراک کر سکتا ہے اور جو جوہر فکر کے دوش بدوش مگر اس سے علیحدہ ہستی رکھتا ہے۔ یہ اعتراض کہ **بارکلے** کے اصول کے مطابق ہم تصورات ہی کھاتے پیتے ہیں اور تصورات ہی پہنتے اور اوڑھتے ہیں، پہلے اعتراض سے زیادہ اہم نہیں۔ یہ اعتراض اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ **بارکلے** تصور کو عام معنوں ہی میں استعمال نہیں کرتا، وہ تصور سے شے مدرکہ مراد لیتا ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہمارے لباس اور خوراک کا ادراک ہم کو بلاواسطہ حواس سے ہوتا ہے، اس لیے **بارکلے** کے استدلال کے مطابق وہ تصورات ہیں۔ ایک آخری اعتراض اس پر یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تعلیم کے مطابق یہ ماننا پڑیگا کہ سورج چاند ستارے درخت وغیرہ اسی وقت موجود ہوتے ہیں جب ان کا ادراک ہو اور جب ان کا ادراک نہ ہو تو وہ ناپید ہو جاتے ہیں۔ بے شک اگر انھیں کوئی دیکھنے والا نہ ہو تو ان کا وجود بھی نہ ہو کیونکہ وجود ادراک کے سوا کچھ نہیں۔ اگر ہماری روح ان کا ادراک نہ کرے تو کوئی اور روح ان کا ادراک کر سکتی اور ان کی ہستی کو جاری رکھ سکتی ہے، **بارکلے** اجسام کے خارج از ذہن ہونے کا قائل نہیں مگر نفوس کی کثرت کو مانتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عام نوع انسان بلکہ حکماء تک مادے کے وجود کے ہمیشہ قائل

رہے ہیں اسکی وجہ بہت معمولی ہے، وہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ اپنے احساسات کے خالق نہیں اور وہ جانتے ہیں کہ یہ احساسات باہر سے اُن کے ذہن پر مرتسم ہوتے ہیں، بجائے اسکے کہ روح خالق کو براہ راست ان کا ماخذ قرار دیں لوگوں نے مادے جیسی مفروض چیز کو انکا خارجی ماخذ سمجھ لیا۔ مفصلۂ ذیل وجوہ سے لوگ اس مغالطہ میں مبتلا ہوے۔

(۱) وہ اس تناقض سے آشنا نہیں جو تصورات کے مماثل چیزوں کا خارجی وجود فرض کرنے سے واقع ہوتا ہے۔

(۲) روح اعلیٰ جو یہ تصورات ہمارے ذہنوں پر ڈالتی ہے وہ تصورات احساسی کے کسی جزئی اور محدود مجموعہ کی طرح نہیں، جو انسانوں کی طرح قد و قامت اعضا و حرکات رکھتی ہو۔

(۳) اس روح کے افعال باقاعدہ اور یکساں ہوتے ہیں، جب کبھی کسی معجزے سے عمل فطرت میں خلل آجائے تو انسان فاعل اعلیٰ کے وجود کو ماننے پر تیار ہو جاتا ہے، لیکن جب تک اشیاء کا عمل حسب معمول رہے تب تک انسان انکی طرف خاص توجہ نہیں کرتا۔

مادہ کو ذہن سے خارج ایک جوہر نہ ماننے سے بہت سے پیچیدہ اور مشکل سوالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کیا جوہر مادی فکر کر سکتا ہے؟ کیا مادہ لاانتہائی طور پر تقسیم ہو سکتا ہے؟ اسکا عمل روح پر کیسے ہوتا ہے؟ اس قسم کی تحقیقات فلسفہ سے مطلقاً خارج ہو جاتی ہے، علوم کی تقسیم بھی مختصر ہو جاتی ہے۔ اور علم انسانی کے صرف دو بڑے حصے ہو جاتے ہیں، علم تصورات اور علم ارواح۔ علاوہ ازیں صرف یہی فلسفہ تشکیک پر غالب آسکتا ہے۔ اگر ہم قدیم مذاہب فلسفہ کی طرح یہ مان لیں کہ ایک مادی جوہر نفس سے خارج موجود ہے اور ہمارے تصورات اس کی شبیہیں ہیں تو تشکیک اسکا لازمی نتیجہ ہے کیونکہ اس مفروضہ کے مطابق ہم اشیاء کے حقیقی صفات کو نہیں جان سکتے صرف ان کی ظاہری صورتیں ہم کو دکھائی دیتی ہیں۔ کسی چیز کا امتداد و شکل یا حرکت حقیقۃً یا اصلیۃً کیا ہے، یا کوئی چیز بذات خود کیا ہے، ہم نہیں جان سکتے۔ ہم صرف اشیاء اور حواس کے

علائق سے واقف ہیں، ہم جو کچھ دیکھتے سنتے یا محسوس کرتے ہیں وہ ایک خیالی صورت ہے اس قسم کے شکوک اشیاء اور تصورات میں فرق کرنے سے لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔

بارکلے کے نظام فلسفہ میں ایک وحدت اور ہم جنسی پائی جاتی ہے اور وہ بلاشبہ **ڈیکارٹ** اور **ولف** کے دوسرے غلطی فلسفوں سے بلند تر ہے۔ میرے خیال میں یہی ایک الہیات ہے جو کامیابی سے مادیت کا مقابلہ کر سکتی ہے، کیونکہ یہی اس کے اعتراضوں کی جزوی حقیقت پر اچھی طرح سے غور کرتی ہے، یہ ثنویت جواہر پر غالب آجاتی ہے اور فلسفیانہ طبیعت کی سب سے بڑی آرزو یعنی آرزوئے وحدت اس میں پوری ہو جاتی ہے۔ اس طرح انتہائی مادیت کے تمام فوائد اسکو حاصل ہیں اور اس کی مشکلات کا سامنا اسکو کرنا نہیں پڑتا، یہ **لائبنز** کے نظام سے بہت مشابہ ہے، مگر اس میں جرأت خیال فیصلۂ فکر اور تطابق داخلی بہت زیادہ ہے۔ مادہ اور زمان و مکان کے متعلق لائبنز کی رائے بہت غیر قطعی اور مبہم سی ہے، **بارکلے** کی رائے میں کسی قسم کا تذبذب نہیں وہ ایک سنجیدہ سرگرم اور نہایت سچا اہل فکر ہے، نہایت سیدھے اور صاف طریقے سے اس نے علی الاعلان کہہ دیا کہ مادے کا وجود ایک دعوکا ہے، تصورات کے تواتر سے علحدہ وقت کوئی چیز نہیں اور نفس سے علحدہ مکان کا وجود نہیں صرف نفوس موجود ہیں اور ان کو تصورات کا ادراک یا بذات خود ہوتا ہے یا اس قادر مطلق روح کے عمل سے جن پر ان کا انحصار ہے۔

مگر ان فوائد کے ساتھ اس کے فلسفہ میں کچھ کمزوریاں بھی ہیں، اس کے مفروضہ مخالفین کے اس فضول اعتراض کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ ہم تصورات کھاتے پیتے اور تصورات پہنتے اوڑھتے ہیں لیکن ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ اس کے نظریہ کے مطابق عالم حیوانات اور عالم نباتات کے متعلق کیا کہینگے جن کو زیادہ وجودیت پسند لائبنز خارجی ہستی قرار دیتا ہے، اگر یہ صحیح ہے کہ غیر مدرک اور غیر مدرک اشیاء کا کوئی وجود نہیں تو گہری نیند میں روح کہاں چلی جاتی ہے؟ میرے پلنگ کے سامنے والی تصویر اگر دیکھنے ہی سے موجود ہے تو

میرے سو جانے کے بعد کون سے نفوس اسکا ادراک کرتے اور اسکو معدوم ہونے سے بچاتے ہیں؟ اگر مکان کا وجود صرف نفس ہی میں ہے تو کثرت افراد انسانی کا تصور ہم کیسے قائم کرسکتے ہیں؟ **بارکلے** کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس کے علاوہ دیگر نفوس بھی موجود ہیں؟ علاوہ ازیں روح خالق ہم میں احساسی تصورات کس طرح پیدا کرتی ہے؟ یہ اور اسی قسم کی بہت سی باتیں بے توجیہ رہ جاتی ہیں، اسکا خدا اور نظریۂ مداخلت ایسا ہی بے کار ہے، جیسا توافق ازلی یا موقتیت کا خیال۔ وہ پورا دینیاتی بھی ہے اور کامل فلسفی بھی اس کے اغراض حکیمانہ بھی ہیں اور مذہبی بھی۔ وہ مادیت پر اسی لیے حملہ نہیں کرتا کہ وہ ایک علمی غلطی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ وہ الحاد زندقہ کا سرچشمہ ہے۔

۵۹۔ کونڈیلک

لاک کے فلسفہ کو فرانس میں **والٹیر** نے داخل کیا، یہاں پر اس کو ایک نہایت طباع پیرو مل گیا جسکا نام **کونڈیلک** ہے اور جو احساسیت مطلقہ کا بانی ہے۔

لاک تصورات کے دو علیٰحدہ ماخذ قرار دیتا ہے، لیکن کونڈیلک صرف ایک ہی کا قائل ہے، وہ فکر کو احساس ہی کی پیداوار خیال کرتا ہے، اسکے ثبوت میں بڑی ذہانت پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے فرض کرو کہ ایک بت ہے جو ذی اعضا اور زندہ ہے لیکن اس کی جلد سنگ مرمر کی ہے اس لیے وہ باہر سے احساسات کے تہیجات حاصل نہیں کرتا۔ جوں جوں اس سنگین خول کے مختلف حصے ہٹتے جاتے ہیں، اس زندہ بت کی ذہنی اور اخلاقی زندگی ترقی کرتی جاتی ہے۔

پہلے آلات شامہ پر سے سنگ مرمر کا پردہ ہٹا دیجئے اب اسکو صرف بو کا احساس ہوگا بو کے سوا وہ اور کسی چیز کا ادراک نہیں کرسکیگا۔ امتداد شکل، رنگ، آواز وغیرہ کا تصور اسے بالکل نہیں ہوسکتا۔ اس کے سامنے ایک گلاب کا پھول رکھا جاتا ہے اس کے اثر سے بو کا احساس پیدا ہوتا ہے، اس کے بعد ہمارے نقطۂ نظر سے وہ ایک بت ہے جو گلاب کو سونگتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا نفس

اس بوئے گل کے سوا کچھ نہیں، ابھی تک اس بت کو کسی شئے کا مطلقاً کوئی احساس نہیں ہو سکتا نہ وہ اپنے آپ کو کسی احساس کا موضوع خیال کر سکتا ہے، اسکا شعور یا اس کی ذہن، بوئے گل کے سوا کچھ نہیں اور وہ خود یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ بوئے گل ہے، اس لیے یہ کہنا چاہئے کہ اس کا احساس یا شعور وہ شئے ہے جسے ہم بوئے گل کہتے ہیں۔

یہ مفروضہ بت چونکہ صرف اسی احساس میں مصروف ہے اس لیے یہ احساس واحد توجہ کہلائے گا۔ اب اس کے آگے سے پھول کو ہٹا دیجئے تو اس بت میں اس بو کا ایک اثر یا ایک گونج سی باقی رہ جائے گی اس اثر یا گونج کو حافظہ کہتے ہیں۔

اب ہم اس بت کے سامنے موتیا، چنبیلی، بیلا، گیندا، نرگس، اور ہینگ، گندھک وغیرہ رکھ دیتے ہیں، اسکا پہلا احساس یعنی بوئے گل نہ خوشگوار تھی نہ ناگوار کیونکہ کوئی دوسرا احساس مقابلے کے لیے موجود نہ تھا، اب اور ارتسامات اور احساسات پیدا ہوتے ہیں، ذہن حافظہ کی تصویروں سے ان کا مقابلہ کرتا ہے جس سے اس کو بعض احساسات خوشگوار معلوم ہوتے ہیں اور بعض ناگوار، وہ بت خوشگوار کی خواہش کرتا ہے اور ناگوار کو رد کرتا ہے، اس کی طبیعت میں خوشگوار احساسات کے لیے الفت اور ان کے حصول کی امید اور ناگوار احساسات کے لیے نفرت اور ان کی طرف سے خوف پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح احساسات اور ان کے مقابلے سے جذبات خواہشات اور ارادے پیدا ہو جاتے ہیں، ارادہ خواہش کا مرادف ہے، یہ قوت احساس سے علیحدہ کوئی ملکہ نہیں، یہ احساس ہی کی ایک تبدیلی صورت ہے، جب احساس توجہ، حافظہ، موازنہ اور حظ و کرب کی منازل سے گزر جاتا ہے تو خواہش یا تہیج بن جاتا ہے۔

دوسری طرف کثرت احساسات کے بعد موازنہ اور مقابلہ سے فکر، تصدیق، استدلال، تجرید وغیرہ یعنی فہم پیدا ہو جاتی ہے، ہمارا بت ناگوار بوؤں کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ہی حافظہ سے ان بوؤں کا اعادہ کرتا ہے جن سے اس کو لذت حاصل ہوئی تھی۔ احساس حاضر کے مقابلہ میں جو گزشتہ احساسات بیدار ہوتے ہیں وہ براہ راست احساسات نہیں ہوتے، بلکہ ان احساسات کی نقلیں یا شبیہیں

ہوتی ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں، دو تصورات پر توجہ کرنے سے اس بت میں موازنہ کی قابلیت ہو جاتی ہے دو تصورات پر ساتھ توجہ کرنا موازنہ کے مرادف ہے۔ دو تصورات کے موازنہ سے ان کی باہمی موافقت یا مخالفت کا ادراک ہو، ایسے علائق ادراک کو تصدیق کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ موازنہ اور تصدیق توجہ ہی کی صورتیں ہیں، اسی طریقہ سے احساس یکے بعد دیگرے توجہ موازنہ اور تصدیق بن جاتا ہے۔

اس بت کے ذہنی تجربہ میں بعض بوئیں لذت بخش ثابت ہوئیں اور بعض الم انگیز۔ لذت اور الم کے احساسات جو بہت سی کیفیات میں مشترک تھے حافظہ میں محفوظ رہ جائیں گے، لذت ایک صفت ہے جو بوئے گل اور بوئے یاسمن میں مشترک پایا جاتا ہے اور الم ایک صفت ہے جو ہینگ گندھک اور سڑی ہوئی چیزوں کے احساس میں پائی جاتی ہے۔ ان مشترک صفات کو جزئی احساسات سے علیحدہ اور مجرد کر لیا جاتا ہے۔ اس طرح لذت، الم، عدد، اور وقت، وغیرہ کے تصورات مجردہ پیدا ہو جاتے ہیں، یہ بہت سی صفات میں مشترک پائے جاتے ہیں اس لیے ان کو تصورات عامہ بھی کہتے ہیں، ان کی توجیہ کے لیے کسی خاص ملکۂ ذہنی کی ضرورت نہیں۔ تجرید جو فہم انسانی کا سب سے اعلیٰ کام ہے احساس ہی کی ایک صورت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ احساس تمام ملکات ذہنیہ پر حاوی ہے ادراک باطنی یا انا کا ادراک ہمارے موجودہ اور گزشتہ احساسات کا ایک مجموعہ ہے۔

کونڈیلک اپنے بت میں صرف ایک احساس یعنی احساس بو ودیعت کر کے باقی تمام قوائے ذہنیہ اسی سے اخذ کر لیتا ہے پانچوں حواس میں سے کسی ایک سے یہ کام نکل سکتا تھا۔[1]

اب اگر یکے بعد دیگرے سنگ مرمر کے پردے ہٹا کر، مزا، شنوائی اور بینائی کو

---

[1] نہایت معمولی حاسہ کو انتخاب کرنے سے صاف طور پر کونڈیلک کی یہ غرض معلوم ہوتی ہے کہ اگر محض شامہ سے ایک کامل روح بن سکتی ہے تو پانچوں حواس بلکہ بدرجۂ اولیٰ اس مقصد کے لیے کافی ہوں گے۔

بو پر اضافہ کر دیں تو رنگ ذائقے اور آوازیں بوؤں کے ادراک کے ساتھ شامل ہو جائیں گی اور ذہنی زندگی میں بڑی کثرت ثروت اور پیچیدگی پیدا ہو جائیگی۔

ایک نہایت ضروری تصور ہے جو مذکورۂ بالا حواس میں سے کسی سے پیدا نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ بصارت بھی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ میرا مطلب شئے یا عالم خارجی کے تصور سے ہے۔ ذائقوں آوازوں رنگوں اور بوؤں وغیرہ میں ابھی تک خارجی شئیت کا حوالہ موجود نہیں۔ پیشتر اسکے کہ احساسات کی علل خارجہ کا ادراک ہو سکے اس بحث میں سب سے ضروری حاسہ یعنی لمس پیدا ہونا چاہئے۔ لامسہ امتداد شکل جسم اور ٹھوس پن وغیرہ کے تصورات پیدا کر کے ہم کو خارجی دنیا سے آشنا کرتا ہے، بصارت بھی یہ کام نہیں کر سکتی مادر زاد اندھوں کو جب بصارت حاصل ہو جاتی ہے، تو وہ گول اور چوکونی چیزوں میں تمیز نہیں کر سکتے[1] جب تک کہ وہ ان اشیاء کو چھو کر نہ دیکھیں۔ دیگر حواس سے حاصل کردہ اثرات کو ہم اشیاء موجود فی الخارج کی طرف منسوب نہیں کرتے، جب تک کہ ہم ان کو چھو نہ لیں، لہذا لامسہ سب سے اعلیٰ حاسہ اور دوسرے حواس کا رہنما ہے۔ فطرت میں رنگوں کی تقسیم بھی آنکھیں لمس ہی سے سیکھتی ہیں۔

نتیجہ اور خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے تمام تصورات بلا استثناء حواس اور خصوص حاسۂ لمس سے حاصل کردہ ہیں۔

کونڈیلک گو احساسیت کا قائل ہے مگر اسکی وجہ سے وہ مادہ پرست نہیں ہے[2] وہ **لاک** کے اس خیال کا مخالف ہے کہ مادہ ذی فکر ہو سکتا ہے اور **کارٹیزیوں** سے اس خیال میں متفق ہے کہ مرکبات ذی فکر نہیں ہو سکتے، اسلئے لازماً احساس کے موضوع کی فطرت مادی نہیں ہو سکتی۔ اس کے نزدیک جسم کی حرکات

---

[1] چیسلڈن کے مشہور عمل جراحی کی طرف اشارہ ہے۔

[2] احساسیت کو عام طور پر بڑی غلطی سے مادیت کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں، احساسیت ماخذ تصورات کا ایک نظریہ اور کیفیات ذہنیہ کی ایک توجیہ ہے اور مادیت ایک نظام وجودیات و الہیات ہے ان دونوں میں گہرا تعلق ضرور ہے کیونکہ مادیت احساسی ضرور ہوتی ہے لیکن اسکا عکس یعنی احساسیت کا مادی ہونا صحیح نہیں۔

کیفیات ذہنی کی محض موقتی علل ہیں، علاوہ ازیں جسم کا جوہر ممتد ہونا بھی یقینی نہیں، لیکن اگر حقیقی امتداد کا وجود نہ بھی ہو تو اس سے اجسام کی ہستی کا انکار لازم نہیں آتا، لہذا **کونڈیلک** کے نزدیک نفی امتداد کے قائل ہونے سے **بارکلے** کی لامادیت کا قبول کرنا ضروری نہیں، وہ اس بات میں **لائبنٹز** کا ہم خیال ہے کہ اجسام موجود ہوں مگر ممتد نہ ہوں انکا جوہر امتداد کے علاوہ کوئی اور چیز ہو اور امتداد محض ایک ذہنی کیفیت یا حیثیت ادراک ہو، بہرحال یہ امر یقینی ہے کہ ہمارے علاوہ کوئی وجود ہے، لیکن اس غیر انا کی حقیقت کیا ہے؟ یہ نہ اس بت کو معلوم ہے اور نہ ہم کو۔ **لاک** کا صحیح الفکر پیرو **کونڈیلک** الٰہیات میں متشکک ہے، لیکن اسکی ارتیابیت مادے کے وجود میں شبہ پیدا نہیں کرتی اور نہ (**بارکلے** کے معنوں میں) مادیت میں اسے کچھ شک ہے۔ اگر محض وجود مادہ کے قائل ہونے سے انسان مادیت پرست ہو سکتا تو **کونڈیلک** ضرور مادیت پرست ہے۔ لیکن ان معنوں میں پھر **ڈیکارٹ** کو بھی مادئی کہنا پڑے گا، علاوہ ازیں **کونڈیلک** بھی **ڈیکارٹ** کی طرح کلیسا کی چشم عنایت کا امیدوار رہتا ہے، کیونکہ پادری ہونے کی حیثیت سے وہ اسکی مخالفت نہیں کر سکتا، یہ صحیح ہے کہ روح انسانی محض ارتسامات حسیہ کو قبول کرنے والی ہے اور احساس کے سوا اور قوائے علمی سے محروم ہے۔ وہ ایک طویل اور بے انتہا تغیر یافتہ احساس ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ اسکا مطلب نہیں کہ روح انسانی کے لیے ہمیشہ احساس ہی منبع علم رہا ہے، اسکی موجودہ فطرت کا آغاز سقوط آدم سے ہوا ہے۔ شاید سقوط آدم سے پہلے اس میں کوئی اعلیٰ ملکہ موجود رہا ہو، مگر اب تو ہم یہی دیکھتے ہیں کہ کوئی ایسا ملکہ موجود نہیں۔

کونڈیلک کی ایسی تحدیدات کو کون سنجیدہ خیال کر سکتا ہے۔

۶۰۔ مادیت کی ترقی

تجربیت کو الٰہیات سے جو نفرت ہے وہ صرف ثنوتی الٰہیات سے ہے نہ کہ **ہوبز**، **گیسنڈی** اور **دیمقراطیس** کے مذاہب سے فلسفہ نے ثنویت کو رفتہ رفتہ ترک کر دیا، وہ **بارکلے** اور **کویر** کی غیر مادیت کو اختیار کر سکتا تھا، لیکن اس نظریہ سے وحدیت کی فطری خواہش تو پوری ہو جاتی ہے، مگر واقعات کی شہادت اسکے خلاف تھی

اور انگریزی اور فرانسیسی دماغوں کی جبلی موجودیت اس کے مخالف تھی، لہٰذا **بارکلے** کے نظریہ کے باوجود فلسفۂ اولی صفات کو اجسام موجود فی الخارج کے ساتھ وابستہ کرتا رہا، یہ درست ہے کہ ذائقے، بوئیں، آوازیں، رنگ اور حرکت وغیرہ ذہن مدرک کے احساسات ہیں اور بعینہٖ اشیاء کے اندر ہم سے خارج موجود نہیں، لیکن امتداد، عدم تداخل، تشکل، حرکت وغیرہ صفات اولیہ ایسے صفات ہیں جو ہمارے ادراک سے آزاد اور اس سے خارج ہستی میں پائے جاتے ہیں اور اجسام یا مادہ انھیں صفات سے مرکب ہے، لہٰذا مادہ خارجی حقیقت رکھتا ہے اور اسکی ہستی ہمارے احساس یا ہمارے نفوس پر منحصر نہیں جیساکہ **بارکلے** کا خیال تھا۔

اجسام کے مطلق اور خارجی وجود پر فلسفے کا اعتماد باقی رہا، جب **لائبنٹز** نے **ڈیکارٹ** کی تعلیم کی تردید میں مادۂ ممتد کی جگہ مادۂ ذی قوت کا نظریہ پیش کیا جو مادۂ بے شعور اور روح خالص کے مابین ایک حقیقت متوسطہ ہے تو **ہوبز** کا یہ دعوے کہ تمام جواہر اجسام ہیں یا **لاک** کا یہ مفروضہ کہ مادے میں شعور ہو سکتا ہے، کسی قدر قابل قبول ہو گیا۔ اس تخیل سے یہ ممکن ہو گیا، کہ روح کو مادی بنا دینے کے خوف کے بغیر یہ فرض کر سکیں کہ جسم روح پر حقیقی اور طبیعی طور پر عمل کر سکتا ہے، تجربہ (جس پر فلسفۂ جدید نے ہمیشہ کے لیے مضبوطی سے قدم جما لیئے) اپنے اس زبردست اعلان سے کہ جسم روح پر عمل کرتا ہے اور عالم ذہنی عالم مادی پر منحصر ہے، مادیت کا حامی بن گیا۔

"خطوط بنام **سیرینا**[1]" اور وحدت الوجود کا مصنف **جون ٹولینڈ**، **بارکلے** کا ایک ہموطن مادیت کا علمبردار ہو گیا۔ اسکی طبیعت اسکے اخلاق اور اس کے انجام سے **برونو** اور **وینینی** یاد آجاتے ہیں، اس کے نزدیک، مادہ **ڈیکارٹ** کے جوہر ممتد کی طرح ایک جامد بے جان چیز نہیں جسکو خدائے ما ورا سے حرکت حاصل ہوتی ہے۔ بلکہ مادہ ایک جوہر فاعل یعنی قوت ہے۔ امتداد ٹھوس پن اور عمل

---

[1] سیرینا پروشیا کی ملکہ سوفیا شارلٹ ہے جو لائبنٹز کی دوست تھی اور جسکے دربار میں ٹولینڈ ۱۷۰۱ء سے ۱۷۰۲ء تک رہا۔

تین مختلف تصورات ہیں مگر تین مختلف اشیاء نہیں، یہ ادراک مادہ کے محض تین مختلف شیون ہیں، مادہ اصلاً اور لازماً فاعل ہے اس لیے خارج سے حرکت حاصل نہیں کرتا، امتداد اور عدم تداخل کی طرح حرکت بھی مادہ کی اساسی اور غیر مفارق صفت ہے۔ چونکہ مادہ بذات خود قوت حرکت اور زندگی ہے اس لیے حیات کائنات کی توجیہ کے لیے کسی علٰحدہ روح کائنات کی ضرورت نہیں اور نہ اس بات کی ضرورت ہے کہ عضوی جسم کے مبدء حیات اور نفسی زندگی کے لیے کوئی علٰحدہ انفرادی روح ہو۔ قدیم مادی اور حیاتی مفروضات کی بنا اس غلط خیال پر ہے کہ مادہ ایک جامد چیز اور محض ایک آلہ اور تختۂ مشق ہے اس لیے وہ کبھی مصدر عمل نہیں ہوسکتا، اس غلط خیال کو ترک کردینے سے ثنویتی نظریات کا قلع قمع ہو جائے گا۔ جسم کوئی ایسا جوہر نہیں رہے گا جس کے لیے شعور ناممکن ہو اور روح یا نفس اسکا محض ایک وظیفہ بن جائے گا۔ مزید برآں فکر جوہر کا عام خاصہ نہیں، جیسے کہ **اسپائنوزا** کا خیال تھا، مادہ گو فاعل ہے مگر بے شعور ہے وہ صرف دماغ میں آکر باشعور بنتا ہے (**دیمقراطیس** کا بھی یہی خیال تھا) دماغ کے بغیر فکر نہیں ہوسکتا۔ فکر اسی عضو کا اسی طرح وظیفہ ہے جیسے ذائقہ زبان کا۔

ڈیوڈ ھارٹلے (۱۷۰۵ء - ۱۷۵۷ء) طبیب اور طبیعی اپنی کتاب "مشاہدۂ انسان" میں اصولاً انھیں نتائج پر پہنچا ہے گو اس کے اظہار خیال میں اتنی جرأت نہیں۔ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ دماغ کے بغیر فکر ناممکن ہے دماغ موضوع فاکر نہیں روح موضوع فاکر ہے، لیکن روح اگرچہ جسم سے متاثر ہے، اگرچہ جوہر جسمانی سے اصلاً مختلف نہیں، دماغ کا فکر پر عمل واقعات سے ثابت ہے اس سے یہ قطعی نتیجہ نکلتا ہے کہ مادہ اور نفس میں درجے کا فرق ہے، جوہر کا فرق نہیں کیونکہ دو اصلاً مختلف جواہر میں باہمی تعامل نہیں ہوسکتا جسے مادی دنیا کہتے ہیں وہ جوہروں یا قوتوں کا ایک تدریجی نظام ہے، جامدی مادہ سے نور کی طرف بڑھتے ہوئے یہ قوتیں زیادہ سے زیادہ لطیف اور روحانی ہوتی جاتی ہیں، پتھر، اور نور، میں اتنا فاصلہ ہے کہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے کا مخالف یعنی ایک کو مادی جوہر اور دوسرے کو روحانی جوہر قرار دیا جائے، اگر کوئی سنجیدہ اہل فکر مظاہر نور کو طبیعات کے دائرہ سے

خارج نہیں کرے گا، باوجود اس فرق کے وہ لطیف اور سبک جوہر جسے نور کہتے ہیں ویسا ہی مادہ ہے۔ اس بات کے فرض کرنے میں کیا حرج ہے کہ مذکورۂ بالا سلسلہ اثیمر کے پرے بھی جاتا ہے اور انجام کار فکر یا روح میں ختم ہوتا ہے۔ یہ ذہنی شئے لطافت اور سبک روی میں نور سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر کہ نور شجر و حجر سے۔ مگر اس پر بھی وہ اصل میں مادہ ہی ہے۔

دماغ کا سفید مادہ اور مغز نخاع مقام احساس اور مصدرِ حرکت ارادی ہیں، اس جوہر کے ہر تغیر کے مطابق حیات روح میں ایک تغیر ہوتا ہے۔ روح کے تغیرات کے ساتھ جو دماغی اور عصبی تغیرات ہوتے ہیں وہ خارجی تہیجات کے پیدا کردہ ارتعاشات ہیں جن کو اعصاب حسیہ مرکز دماغ تک لیجاتی ہیں، عصبی جوہر جسکو ہم دیکھ سکتے اور تجربہ کر سکتے ہیں غالباً ایک نہایت لطیف اور سیّال شے ہے جو ممکن ہے کہ برق یا اثیمر ہو۔ اس سیّال چیز کے ارتعاشات چند بار دہرائے جاتے ہیں تو وہ اثرات چھوڑ جاتے ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں۔ ہماری حیات روح کلیتہً ان تصورات کے ایتلاف پر منحصر ہے اور یہ ایتلاف احساسات کے ایتلاف پر منحصر ہے جو عصبی سیال جوہر یا اثیمر کے ارتعاشات ہیں، یہ درست ہے کہ یہ ارتعاشات ابھی تک احساسات نہیں بنے، ان کا اثر جسم پر ہے اور احساسات کا تعلق روح سے ہے۔ ان کا تعلق عضویات سے ہے اور احساسات عالم نفسیات کی چیز ہیں، لیکن احساس کا معلولِ ارتعاش ہونا اتنی بات قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ جوہر مادہ اور جوہر فکر اگر بالکل ایک ہی شئے نہیں تو کم از کم ایک دوسرے سے مشابہ ضرور ہیں۔

جوزف پریسٹلے (۱۷۳۳ء ۔ ۱۸۰۴ء) ایک فلسفی، دینیاتی اور طبیعی تھا، یہ وہی شخص ہے جس نے آکسیجن دریافت کی۔ اس نے اپنی کتاب "مباحث متعلق بہ مادہ و روح" میں مادیت کی حمایت میں متقدمین اور متاخرین کے دلائل پر تنقیدی نظر ڈالی ہے اور اپنی طرف سے کچھ دلائل اضافہ کیئے ہیں۔

(۱) اگر روح غیر ممتد جوہر ہے تو اسکا وجود مکان میں نہیں کیونکہ مکان میں ہونے کے معنی جگہ گھیرنے کے ہیں خواہ وہ کتنی ہی تھوڑی کیوں نہ ہو، لہذا روح جسم کے اندر نہیں ہو سکتی **ڈیکارٹ** کی روحانیت سے ایسا ہی لغو نتیجہ لازم آتا ہے۔

(۲) بلا ضرورت کسی اصل یا مبدء کا اضافہ درست نہیں، نور و برق کے مظاہر نفسی مظاہر سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ جن اصلوں سے ان کی توجیہ ہوتی ہے انھیں سے روح کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔

(۳) روح کا ارتقا جسم کے ارتقا کے متوازی ہوتا ہے اور اسی پر کلیتہً اس کا دارومدار ہے۔

(۴) کوئی ایک تصور بھی ایسا نہیں جسکے متعلق یہ ثابت نہ کرسکیں کہ یہ جسمانی حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، یا ادراکات حسیہ کا نتیجہ ہے۔

(۵) خارجی اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کے تصورات اشیاء کی طرح اجزاء رکھتے ہیں، ایسے تصورات ایک بسیط اور ناقابل تقسیم روح میں کیسے ممکن ہیں؟

(۶) روح میں ارتقا اور انحطاط بھی ہوتا ہے۔ ایک مطلقاً بسیط و بے اجزا ہستی کیسے بڑھ گھٹ سکتی یا بدل سکتی ہے؟

(۷) اگر انسان غیر مادی روح رکھتا ہے تو ہر حیوان کو جس میں احساس ادراک حافظہ وغیرہ پایا جائے ایسی ہی غیر مادی روح کا مالک ہونا چاہئے۔

(۸) اگر روح بذات خود احساس اور عمل کر سکتی ہے تو جسم کو بے فائدہ اس کے ساتھ کیوں جوڑ دیا ہے؟

(۹) روحانیت کہتی ہے کہ جوہر ممتد میں فکر نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بات اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم ہے کہ ایک غیر ممتد ہستی (ایک بسیط ریاضیاتی نقطہ) میں اتنے لاتعداد تصورات احساسات اور ارادے جمع ہو سکیں جتنے روح انسانی میں پائے جاتے ہیں، روح بھی اس کائنات کی طرح کثیر الاجزا ہے جو اس میں منعکس ہوتی ہے۔

(۱۰) ارادہ محرکات اور دلائل و وجوہ سے معین ہوتا ہے۔ روحانیت اس پر یہ اعتراض کرتی ہے کہ اگر روح مادی ہے تو مادہ محرکات و دلائل سے متحرک ہوتا ہے۔ لیکن مادیت جس مادہ کو ذی فکر سمجھتی ہے وہ ایسا بھدا اور بے جان ڈھیر نہیں جیسا کہ خیال کیا جاتا تھا، صاحب فکر مادہ وہ پراسرار ایتھر ہے جسکی ذات کا علم ہم کو صرف اس کے مظاہر سے ہوتا ہے مگر جس کو ہم حرکت و امتداد کی طرح ذہنی حوادث کا بھی اساس سمجھتے ہیں۔ روحانیوں کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر مادہ پر محرکات ذہنی کا

اثر نا قابل فہم اور قابل اعتراض بات ہے تو ان کے جوہر بسیط کا جوہر ممتد سے متاثر ہونا اہل مادیت کے لیے کچھ کم قابل اعتراض نہیں۔

(۱۱) روحانیت والے یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر روح اجزا سے مرکب ہے تو وہ ہم کو ایک واحد چیز کیسے محسوس ہوتی ہے؟ "میں" یا "مجھ" کا احساس کیسے پیدا ہوتا ہے؟ یہ حس، یہ وحدت باطنی کا ادراک جسے انا کہتے ہیں کسی ایک واحد حقیقی فرد یا ایک ذرے ہی سے ہو سکتا ہے، مجموعۂ افراد و ذرات یا نظام عصبی میں کیسے ہو سکتا ہے؟ مجموعہ یا کل ایک تصور ہے اسکا وجود محض ذہنی ہے، صرف اسکے اجزا کی ہستی حقیقی ہے (اسمیت) لہذا یہ افراد یا نظام عصبی کے ذرات علٰحدہ علٰحدہ احساس انا رکھ سکتے ہیں لیکن نظام عصبی میں بحیثیت مجموعی یہ احساس نہیں ہو سکتا کیونکہ مجموعہ کوئی فرد یا موجود فی الحقیقت ہستی نہیں **پریسٹلے** نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ روحانیت کے دعوی کو مضبوط کرنے کے لیے یہ بہترین دلیل ہے[۱] کثرت میں وحدت کہاں سے پیدا ہو سکتی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں اس مشکل کو حل نہیں کر سکتا اور اگر یہ واقعی ایک عقدہ ہے تو روحانیت بھی اس کو نہیں کھول سکتی۔ نفسیاتی شعور میں بھی کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت پائی جاتی ہے اس لحاظ سے بھی یہ ایک بر بستہ راز ہے۔ روحانیت یہ بتانے سے قاصر ہے کہ تصورات حسیات اور ارادوں کی کثرت سے وحدت نفس کیسے پیدا ہو سکتی ہے، جیسے مادیت اس بات کی توجیہ سے عاجز ہے کہ ذرات کی کثرت میں وحدت کہاں سے آجاتی ہے لہذا اس معاملے میں روحانیت کو اپنے حریف پر کوئی فوق حاصل نہیں۔

(۱۲) یہ کہا جاتا ہے کہ روح جسم سے بر سر پیکار ہے، روح متحرک بالذات ہے اور جسم کو خارج سے میکانکی اہیج کی ضرورت ہے، تکان جسم پر وارد ہوتی ہے روح پر نہیں اور یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اگر انسانی روح مادی ہے تو خدا بھی روح خالص نہیں۔ **پریسٹلے** اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ روح کے مختلف داخلی میلانات بھی بر سر پیکار نظر آتے ہیں، لیکن روحانیت کو کبھی اس بات کا خیال بھی نہیں آتا،

---

[۱] البرٹ لینگ نے بھی اپنی کتاب "تاریخ مادیت" میں اسی خیال کو ظاہر کیا ہے۔

کہ مختلف میلان کے لیے ایک خاص جوہر قرار دے، وہ کہتا ہے کہ اجسام ایسے جامد اور بے جان نہیں جیسے **لائبنٹز** کے زمانہ سے پہلے خیال کیے جاتے تھے۔ کوئی جوہر بے قوت نہیں۔ فکر سے دماغ تھک جاتا ہے اور نیند میں پھر تازہ ہوتا ہے۔ خدا کے متعلق اسکا یہ جواب ہے کہ ہمارا استدلال محدود ہستیوں کے متعلق ہے اسکا اطلاق ہستی لامحدود پر نہیں ہوسکتا، لیکن نظریۂ مخالف کی نسبت مادیت خدا کی ہمہ موجودگی کے اعتقاد کے زیادہ موافق ہے۔

پریسٹلے اپنے خیال کو انجیل اور عیسائیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا ہے وہ مذہب کیلون کو بھی اس کے موافق سمجھتا ہے [1] فرانسیسی مادیت میں ایسے التباسات نہیں پائے جاتے کتاب "عہد جین میزلیر" (The Testament de Jean Meslier) میں جسکی **والٹیر** نے اشاعت کی، ہم کو وہی **ٹولینڈ** والے بیباک خیالات ملتے ہیں۔ حکیم **جیولین اوفرے ڈی لامیٹرے** کی تصانیف بھی ایسی ہیں جو فرانس کے نہایت صاف گو مادین میں گزرا ہے (۱۷۰۹ء تا ۱۷۵۱ء)۔ تعجب خیز بات یہ ہے کہ مخالفین روحانیت کا یہ رہنما ٹولینڈ کا نہیں۔ بلکہ **ڈیکارٹ** کا پیرو ہے جسے فرانسیسی روحانیت اپنا رہبر خیال کرتی تھی۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ **ڈیکارٹ** صرف "مراقبات" (Meditations) اور ثنویتی مفروضہ ہی کا مصنف نہیں۔ وہ کتاب "جذبات روح" کا مصنف بھی ہے اور جدید میکانکی نظریہ کا بانی بھی۔ **ڈیکارٹ** نے صرف روح کی روحیت اور وجودِ خدا ہی کا ثبوت نہیں دیا، بلکہ یہ بھی ثابت کیا کہ کیسے روح کی مدد کے بغیر تمام اعضا معروضات حواس اور عناصر حیات سے متحرک ہوسکتے ہیں۔ روح کا مقام ؟ . . میں ہے حافظے کے لیے پہلے دماغی ارتسامات کا پایا جانا لازمی ہے، حیوانات کی زندگی مشینوں کی طرح ہے اور انکی عقل کی توجیہ میکانیت سے ہوسکتی ہے۔ **ڈیکارٹ** کی حیوانی مشین سے

[1] واقعی اصلاح یافتہ اعتقاد اور پریسٹلے کے فلسفہ میں ایک بات مشترک پائی جاتی ہے میرا مطلب نظریۂ عدم اختیار کی مخالفت سے ہے۔ عدم اختیاری اور بیلیجین کیتھولک مذہب سے مادیت کی کوئی ایسی تائید نہیں ہوتی۔

انسانی مشین تک ایک ہی قدم کا فاصلہ ہے، **لامیٹرے** ایک قدم اٹھا کر وہاں آن پہنچا۔ کسی غیر مادی روح کی مدد کے بغیر محض دماغ اور نظام عصبی کے ذریعے اگر حیوان میں احساس ادراک، حافظہ، موازنہ اور تصدیق وغیرہ کی قابلیت ہو سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے احساس، ادراک، اور ارادہ، کے لیے ایک علیحدہ غیر مادی روح فرض کی جائے، حالانکہ انسان کے اندر یہ چیزیں وہی ارتقایافتہ حیوانی افعال ہیں۔ انسان کوئی مستثنیٰ ہستی نہیں، فطرت، عامہ میں وہ کوئی مخصوص صاحب حقوق نوع نہیں، فطرت کے قوانین سب کے لیے یکساں ہیں، اس لحاظ سے انسانوں حیوانوں اور پودوں میں کوئی فرق نہیں، انسان بھی ایک مشین ہے مگر دوسرے حیوانوں سے زیادہ سمجھدار، بندر سے یا نہایت ذہین حیوان سے انسان کی وہی نسبت ہے جو **جیولین لیرائے** کی بنائی ہوئی گھڑی سے **ہیوجن** کے سیاروی رقاص کی۔

یہ ترقی یافتہ حیوان آسمانوں سے نہیں گرا اور نہ ساختہ پرداختہ زمین کے شکم سے نکل پڑا ہے۔ اس کی ہستی کسی فوق الفطرت خالق کی صنعت یا کسی تصور کا تحقق نہیں، یہ اسی فطری ارتقا کا نتیجہ ہے جسکے ذریعے سے ادنےٰ درجے کے عضوی موجودات سے بتدریج اعلےٰ درجے کی عضوی ہستیاں پیدا ہوتی ہیں۔ دیگر حیوانی اور نباتی انواع کی طرح نوع انسان کی تکوین بھی خاص طور پر جداگانہ واقع نہیں ہوئی۔ اسکی موجودہ صورت ادنےٰ حیوانی صورتوں سے منزل بہ منزل ترقی کر کے ایسی بنی ہے۔ ارتقا اور تبدیلی صورت کا تخیل جس سے حکمائے متقدمین بخوبی آشنا تھے، اب اپنے مقاصد سے آگاہ ہو کر مختلف صورتوں میں نمودار ہوا **ڈینیس ڈائڈروٹ** کی کتاب "تاویل فطرت"، **روبینٹ** کی تصنیف "فطرت"، اور **چارلس ڈی بونٹ** کی کتاب "تکوین فلسفیانہ" مسئلۂ ارتقا پر بحث کرتی ہے۔ یہ تمام فلاسفہ **لیمارک** اور **ڈارون** کے پیشرو ہیں۔ **ڈائڈروٹ** کے نزدیک تمام کائنات ایک طرح کی کیفیت ضمیر، جواہر کا متواتر تبادلہ، اور زندگی کا دوامی دوران ہے۔ کوئی چیز ایک حالت پر قائم نہیں رہتی ہر شے بدلتی رہتی ہے۔ یہ بات افراد اور انواع دونوں کے لیے صحیح ہے، حیوانات جیسے اب دکھائی دیتے ہیں ہمیشہ سے اسی حالت پر نہیں ہیں، عالم حیوانات و نباتات میں افراد پھلتے پھولتے ہیں اسکے بعد

انحطاط پاکر مرجاتے ہیں کیا تمام انواع کی نسبت بھی ہم یہی بات نہیں کہہ سکتے۔ مختلف انواع کی طرح مختلف عالموں میں بھی مشابہت اور موافقت پائی جاتی ہے، حیوانات اور نباتات کے درمیان کون شخص صحت اور تیقن سے حدود قائم کر سکتا ہے! نباتات اور حیوانات کی تعریف ایک ہی طرح کی جاتی ہے، ہم موالید ثلاثہ کا ذکر کرتے ہیں کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے سے نہ نکلا ہو یا حیوانات اور پودے عام مختلف الجنس مادہ سے نہ نکلے ہوں، ارتقا تمامتر میکانکی ہے۔ فطرت کے یہ پانچ یا چھ خواص کائنات کی توجیہ کے لیے کافی ہیں۔ قوت بالقوے اور بالفعل، لمبائی، چوڑائی، گہرائی، ناقابلیت تداخل، حسیت جو بالقوے بکسرۂ جامدہ میں بھی موجود ہے اور مادہ۔ اتفاقی امور میں ہم کو الٰہی تجاویز یا ارادوں کو تلاش نہیں کرنا چاہیئے، روحانیین کہتے ہیں انسان کی طرف دیکھو جو علل غائیہ کا زندہ ثبوت ہے۔ ان کی مراد کیا ہے موجودہ حقیقی انسان یا اقب العینی انسان؟ موجودہ انسان سے تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ تمام روئے زمین پر مکمل ساخت کا ایک صحیح العناصر انسان بھی نہیں ملتا۔ نوع انسان کم وبیش بدوضع اور بدصحت افراد کا مجموعہ ہے، اسکو دیکھکر ہم کیسے اس کے مفروضہ خالق کی مدح سرائی کر سکتے ہیں۔ اسکی طرف سے تو الٹی عذر خواہی کرنی پڑتی ہے۔ کوئی ایک حیوان یا پودا یا دھات نہیں جسکے متعلق یہ سب کچھ صحیح نہ ہو جو انسان کے متعلق کہا گیا ہے۔ بھلا خنزیر کے پھٹے ہوئے سموں جوڑوں کی کیا ضرورت ہے؟ ذکور میں پستانوں کی کیا حاجت ہے؟ یہ موجودہ کائنات ماضی اور مستقبل کے لاتعداد حقیقی اور ممکن عالموں کے مقابلے میں بہت ہی ایک چشمک یا شرار کا تبسم ہے، یا جیسے انسان کے مقابلے میں ایک ایسا کیڑا جو ایک دن میں پیدا بھی ہوتا ہے اور اپنی تمام زندگی بسر کرکے اسی روز مر بھی جاتا ہے۔ بس فرق یہی ہے کہ کائنات کا دن اس کے دن سے ذرا بڑا ہوتا ہے۔

کائنات اور انسان کے متعلق یہ تخیلات ہیلوٹیس میں بھی پائے جاتے ہیں ہوبز اور مینڈول کی طرح اسکا بھی یہی خیال تھا کہ انانیت اور خود غرضی کے سوا کوئی چیز ہمارے افعال کی محرک نہیں ہو سکتی۔ ڈی الیمبرٹ ریاضی داں فلسفی جس کے فلسفہ میں تشکیک کی ایک ہلکی سی جھلک پائی جاتی ہے جو اسکو اپنے ماحول سے

ممتاز کرتی اور انتقادیت کے قریب لے آتی ہے، ٹرگٹ اور کونڈورسٹ علمائے اقتصاد جنھوں نے افعال انسانی کے وجوب اور مسلسل ترقی کے قانون کی بنا پر تاریخ کا ایک ایجابی فلسفہ تعمیر کیا، **بیرن ڈی ہولباچ** جس کی کتاب ((نظام فطرت)) میں جو ۱۷۷۰ء میں لندن میں شائع ہوئی (جس میں مصنف کا فرضی نام **میرابارڈ** دیا ہوا تھا) جو وجودیاتی اور نفسیاتی مادیت کا ایک مکمل نظریہ ہے، مذکورۂ بالا تخیلات ان سب فلاسفہ کا مرکز خیال ہیں، مادہ اور حرکت ان کے تمام فلسفہ کا لب لباب ہیں، مادہ اور حرکت سرمدی ہیں دنیا پر نہ خدا کی حکومت ہے نہ اتفاق کی، وہ ناقابل تغیر اور وجوبی قوانین کے ماتحت ہے، یہ قوانین کسی شخصی طاقت کے بنائے ہوئے نہیں جو ان کو بدل سکے، نہ ہی وہ کسی وحشیانہ وجوب و تقدیر کے زیر عنان ہیں جو خارج سے ان پر حکمرانی کرتی ہو۔ یہ قوانین محض اشیاء کے خواص اور ان کی ماہیت کا اظہار ہیں، کائنات نہ تو کسی مطلق العنان سلطان کے ماتحت ہے، جیساکہ **ڈونس سکوٹس** کا خیال تھا اور نہ وہ آئینی شاہی سلطنت ہے جو **لائبنٹز** کی رائے تھی، بلکہ ایک جمہوریہ ہے، ایمان باللہ سائنس کا جانی دشمن ہے، وحدت الوجود کا نظریہ حقیقت میں انکار خدا ہے، مگر اس نے الٰہیت کا جامۂ ریائی زیب تن کرلیا ہے۔ میکانکی نظریہ سے اچھی طرح تمام اشیاء کی توجیہ ہوجاتی ہے۔ فطرت میں کہیں مقصدیت نہیں پائی جاتی، آنکھیں دیکھنے کے لیئے نہیں بنیں نہ پاؤں چلنے کے لیے، دیکھنا اور چلنا معلول ہیں ایک خاص قسم کے نظام ذرات کا، جس کے مختلف ہونے سے ان معلولات سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے، عصبی مادے سے علیحدہ کوئی روح نہیں ہوسکتی، فکر دماغ کا ایک فعل ہے، افراد سب فانی ہیں صرف مادہ غیر فانی ہے۔ تدیہ کا اختیار نظم عامہ کا انکار ہے، دو مختلف عالم یا قوانین کے دو مختلف سلسلے نہیں جن میں سے ایک کو طبیعی کہیں اور دوسرے کو اخلاقی۔ کائنات ایک غیر منقسم اور ناقابل تقسیم وجود ہے، جس کے تمام حصے تمام زمانوں میں ایک ہی وجوب کے ماتحت رہتے ہیں۔

انقلاب فرانس سے کچھ پہلے **کبینس** طبیب نے (۱۷۵۷ء - ۱۸۰۸ء) اپنی کتاب میں نفسیاتی مادیت کے اصول جس بے باکی اور جرأت سے وضع کیئے

اس کی نظیر اب تک نہیں ملتی - نہ صرف یہ کہ نفس اور جسم میں باہمی ارتباط ہے بلکہ یہ دونوں ایک ہی شے ہیں، روح بھی جسم ہی ہے جس میں حس ودیعت کی گئی ہے، جسم یا مادہ ہی، میں فکر، حس اور ارادہ پایا جاتا ہے، عضویات اور نفسیات ایک ہی علم ہے - انسان محض اعصاب کی گٹھڑی ہے فکر اسی طرح وظیفۂ دماغ ہے جس طرح ہاضمہ وظیفۂ معدہ یا پیدائش صفرا وظیفۂ جگر - جس طرح کھانے کے معدہ میں جانے سے معدہ اپنا عمل شروع کر دیتا ہے اسی طرح دماغ تک ہیجانات پہنچنے سے دماغ اپنا کام کرتا ہے - دماغ کا یہ کام ہے کہ ہر اثر کی ایک تصویر بنائے ان تصاویر کو ترتیب دے اور تصور و تصدیقات وضع کرنیکے لیے ان کا باہمی موازنہ و مقابلہ کرے، جیسے کہ معدے کا یہ وظیفہ ہے کہ خوراک پر ایسا عمل کرے کہ وہ جزو بدن بن سکے - تمام دیگر حوادث کی طرح اخلاقی اور ذہنی مظاہر بھی موجودات کے قوانین اور مادہ کے خواص کے لازمی نتائج ہیں -

اس آخری نکتہ پر تمام حکماء خواہ وہ مستبد ہوں یا احرار اہل ادعا، متشکک، مقنن، ادیب، طبیب سب متفق ہیں، خدا کو قوانین کے ماتحت قرار دیکر **مونٹسکیو** نے بحیثیت ایک مطلق العنان شخصی طاقت کے خدا کا انکار کر دیا - اسکا خدا فطرتِ اشیاء ہے، جس میں وہ لازمی علائق پائے جاتے ہیں جن کو ہم قوانین کہتے ہیں۔ **والٹیر** جو خدا کا قائل ہے مگر اس کی مداخلت کائنات کا قائل نہیں اس بات میں **لاک** کا ہم خیال ہے کہ مادہ میں فکر ہو سکتا ہے - **جین جیک روسو** بھی اپنے انداز کا ایک روحانی ہے، لیکن اسکا خدا بھی وہی فطرت ہے جس کو انسان نے ترک کر دیا ہے اور جسکی طرف اس کو مراجعت کرنی چاہئے - جرمن ادب کے بانیوں، **لیسنگ** **ہرڈر** اور **گوئٹے** میں اعلیٰ درجہ کی تصوریت کے ساتھ، اگر مادیتی نہیں، تو وہی فطرتی اور وحدتی میلان پایا جاتا ہے - قوانین فطرت میں تمام موجودات کی مساوات، سب کے افعال کا معین و مقدر ہونا جس سے ذات باری بھی مستثنیٰ نہیں، یہی اصول تمام مختلف الخیال حکما کے تخیلات کے بناتے اور یہی اصول انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) میں حریت کا نعرۂ جنگ بن گئے -

۶۱ - ڈیوڈ ہیوم

تصوریئین نے مدعیانہ طریقے سے کہا کہ "اجسام موجود نہیں"، مادیین نے اسی ادعا سے جواب دیا کہ روحانی جوہر موجود نہیں۔ اسکاٹلینڈ کا فلسفی ڈیوڈ ہیوم ایک نکتہ رس اہل فکر اور تاریخ انگلستان کا مورخ تھا۔[1] (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) اس نے ان دونوں مذاہب کی مخالفت میں پروٹاگوراس اور لاک کے شکوک پیش کیے۔ کیا نفس انسانی وجودیات کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے؟ اگر الٰہیات اشیاء کی ماہیت داخلی اور علل اولیہ کا علم ہے، تو کیا ایسا علم ممکن بھی ہے؟ اس کے "مضامین" نے جو وضاحت اور دقیقہ رسی کے لحاظ سے لاجواب کمال پارے ہیں، فلسفۂ جدید کو انگریزی تجربیت کی بنائی ہوئی راہ پر ڈال دیا۔ نفس انسانی اپنے ذرائع پر غور کرنا شروع کرتا ہے تاکہ اس کو یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ علم کے مقدم شرائط، الٰہیاتی تصورات کا ماخذ، اور علم انسانی کے حدود کیا ہیں۔ فلسفے میں پورے طور پر ایجابیت اور انتقادیت آجاتی ہے۔

الٰہیات قدیم جس کو ماہیت اشیاء کا علم ہونے کا دعویٰ ہے ایک ادق اور ناقابل فہم ہرزہ سرائی ہے، جس نے توہمات عامہ سے ملکر ایسی صورت اختیار کرلی ہے کہ بے پروائی سے استدلال کرنے والے کو اسکی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اور اس پر علم وعقل کا دھوکا ہوتا ہے۔ اس ہرزہ سرائی کو ترک کرکے تنقید سے کام لینا چاہئیے۔ بالفاظ دیگر ہم کو فہم انسانی کی فطرت کے متعلق نہایت متانت سے تحقیق کرنی چاہئیے۔ اور اسکی قابلیت وقوت کی تحلیل کرکے یہ بتانا چاہئیے کہ وہ روایتی

---

[1] تاریخ انگلستان "جولیس سیزر کے حملہ سے ربع"۔ چھ جلدوں میں ہیوم کی زندگی میں اسکی فلسفیانہ تصانیف اسکی تاریخی تصانیف کی نسبت زیادہ وقعت کی نگاہ سے دیکھی گئیں۔ اس کو خود اپنے مورخ ہونے پر زیادہ ناز تھا مگر ہمارے زمانے کی رائے اسکی رائے کے برعکس ہے اب ہیوم اس قدر رابرٹسن اور گبن کا رقیب خیال نہیں کیا جاتا جتنا کہ وہ کانٹ کا روحانی باپ سمجھا جاتا ہے۔

الٰہیات کے مستبعد اور ادق مضامین کے لیئے کسی طرح موزوں نہیں۔ تنقید کی اس دماغی تکان کو اس لیے برداشت کرنا چاہئیے تاکہ آیندہ ہمیشہ کے لیے آرام مل جائے، جھوٹی اور مصنوعی الٰہیات کو تباہ کرنے کے لیے بڑے غور و فکر سے اس صحیح الٰہیات کی بنیاد قائم کرنی چاہئیے۔

اگرچہ تنقید اپنے دعاوی میں وجودیات کی طرح بلند آہنگ نہیں، لیکن مختلف اعمال ذہنیہ کو جاننا، اُن کو علیحدہ علیحدہ عنوانوں کے تحت میں رکھنا، ان کی ظاہری بے ترتیبی میں ترتیب پیدا کرنا، تحقیق و تدقیق کے نقطۂ نظر سے فلسفہ کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔ اس فلسفہ کو الٰہیات پر ایک بڑی فوقیت حاصل ہے کہ اس میں تیقن پایا جاتا ہے، یہ شبہہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ یہ علم غیر یقینی اور ہوائی ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی تشکیک میں مبتلا ہو جو تمام قسم کے خیالات اور افعال پر حاوی ہو تو اسکا البتہ کوئی علاج نہیں۔ اس قسم کے تمام دعاوی کو یک قلم ترک کر دینا نہایت بیباک اور نہایت ایجابی فلسفیوں سے بھی زیادہ مدعیانہ خیال کیا جا سکتا ہے، ہم ایک فلسفی کے یہ شایانِ شان سمجھتے ہیں کہ وہ ہم کو سیاروں کے نظام کا صحیح علم دے اور ان بعید اجرام فلکی کے مقامات اور انکی ترتیب سے آگاہ کرے لیکن ہمیں اس شخص کی کتنی قدر کرنی چاہئیے جو نہایت کامیابی سے نفس انسانی کے مختلف حصوں کے حدود بتائے جس سے ہمارا اتنا قریبی اور گہرا تعلق ہے۔ سیاروں کی گردشوں کے قوانین ہم کو اچھی طرح سے معلوم ہو گئے ہیں تو پھر قوائے ذہنی اور انتظام نفس کے متعلق ایسی ہی یقینی معلومات حاصل کرنے سے مایوس ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس اہم کام پر صرف کامل توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

ہیوم متشکک کہلانا پسند کرتا ہے اور جہاں تک مدعیانہ الٰہیات کا تعلق ہے وہ حقیقت میں متشکک ہے لیکن مذکورۂ بالا صریح بیانات اور دیگر دعاوی سے یہ معلوم ہوگا کہ اسکا فلسفہ دراصل صرف تنقید ہے اسکا مقصد فلسفہ یا الٰہیات کو ترک کرنا نہیں بلکہ اسکا رخ ایک مختلف مقصد کی طرف پھیر دینا ہے، تاکہ وہ لاطائل تخیلات سے ہٹ کر تجربے کی مستحکم اور یقینی اساس پر قائم ہو جائے۔ اگر **ہیوم** پورا متشکک ہوتا تو وہ کبھی **ایمینوئل کانٹ** جیسا شخص پیدا نہ کر سکتا۔ ان دو اہل فکر کے نتائج میں جو اختلاف بھی ہو اس امر میں ان کی باہمی موافقت یقینی ہے کہ

ان کے نظری فلسفہ کی روح ان کی تحقیقات کا بنیادی تصور اور انکی غایت فکر بالکل ایک ہے، ان دونوں کی طبیعت تنقید سے لبریز اور ان دونوں کا نصب العین ایجابی علم ہے۔ محض **کانٹ** کو بانی تنقید ہونے کی عزت کا حق دار سمجھنا ایک ایسی غلطی ہے جو برطانوی فلسفہ کو بغور مطالعہ کرنے سے رفع ہو جاتی ہے۔

فہم انسانی کے متعلق **ہیوم** کی تحقیقات کا لب لباب حسب ذیل ہے،
ہمارے تمام ادراکات کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں تصورات یا خیالات اور ارتسامات جب ہم اپنے گزشتہ احساسات پر غور کرتے ہیں تو ہمارے ادراکات مدہم ہوتے ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں۔ ارتسام سے **ہیوم** کی مراد وہ تمام واضح ادراکات ہیں جو ہمیں دیکھنے سننے اور محبت، نفرت، خواہش و ارادہ وغیرہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ بادی النظر میں کوئی شئے فکر سے زیادہ لامحدود معلوم نہیں ہوتی مگر ذرا غور کرو تو پتہ چلتا ہے کہ فکر انسانی بہت تنگ حدود میں محصور ہے اور حواس و تجربہ سے حاصل کردہ مواد کو گھٹانے بڑھانے اس کو ادھر اُدھر منتقل کرنے اور مرکب کرنے کے ملکہ کے سوا اس میں کچھ نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام مواد یا خارجی ارتسامات سے حاصل کردہ ہے یا اندرونی وجدان سے، نفس کا کام صرف ان کی ترکیب اور امتزاج ہے۔ یا بالفاظ دیگر ہمارے تمام تصورات یا مقابلتہً مدہم ادراکات ہمارے احساسی ارتسامات یا واضح اثرات کے مثنیٰ ہیں، خدا کا تصور بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے کہ نیکی اور دانائی کے تصورات جو ہمارے ذہن میں پائے جاتے ہیں ان کو بڑھا کر غیر متناہی کر دیا جاتا ہے۔ اس تحقیقات کو ہم خواہ کہیں تک لے جائیں ہم ہمیشہ یہی پائیں گے کہ ہر زیر غور تصور کسی مماثل ارتسام کی نقل ہے۔ اندھا آدمی رنگوں کا اور بہرا آدمی آوازوں کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا مزید برآں تمام تصورات احساسات کے مقابلے میں فطرتاً مدہم ہوتے ہیں۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ تمام تصورات احساس سے حاصل ہوتے ہیں وہ یہ بتاتا ہے کہ ان میں خاص تعلق ہوتا ہے اور ایک خاص ترتیب سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ یہ تعلق اور یہ ترتیب چند اصولوں کا نتیجہ ہے، جنکے مطابق ہمارے خیالات ایک دوسرے کے متعاقب آتے ہیں، وہ اصول مفصلہ ذیل ہیں؛

مشابہت، مقارنت زمانی، مقارنت مکانی، اور ربط علیت۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ اصول، خصوصاً علیت، جو ان سب میں زیادہ اہم ہے اولی، حضوری، اور احساسات سے مقدم ہیں جیسے کہ تصوریت کا دعوے ہے یا وہ احساسیت کے معنوں میں واضح احساسات کے مدہم اثرات یا تصورات ہیں۔ پہلا جواب **کانٹ** کا ہے اور دوسرا جواب **ہیوم** کا۔ **ہیوم** نے اپنی تنقید کی تمام کوششیں علیت، قوت، طاقت، ربط لازم اور اس کے ماخذ کی توجیہ میں صرف کر دیں۔ اسکا دعوے ہے کہ دیگر تصورات کی طرح یہ تصور بھی احساس کا پیدا کردہ ہے۔ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ **بلیرڈ** کے ایک گیند کو ٹھکرائیں تو وہ اپنی حرکت دوسرے گیند کو منتقل کر سکتا ہے، جو ایک سمت میں حرکت کرنے لگتا ہے۔ ہم کو حرکت یا سمت حرکت کا کوئی اولی علم نہیں تھا۔ علت اور معلول کے مابین کوئی لازمی ربط نہیں جسکا انکشاف اولی علم سے ہو سکتا، معلول علت سے بالکل مختلف ہوتا ہے اس لیے علت میں اسکا کوئی نشان نہیں مل سکتا، جسکو دیکھکر اس کے معلول کے متعلق پیش گوئی کر سکیں۔ نہایت نکتہ رس نگاہ گہرے مطالعہ سے بھی مفروضہ علت میں معلول کا پتہ نہیں چلا سکتی۔ جہاں کہیں تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ایک خاص معلول ایک خاص علت سے پیدا ہوتا ہے وہاں ہمیشہ کئی معلولات ہو سکتے ہیں جنکا پیدا ہونا عقل صحیح اور حسب معمول خیال کرے، لہذا تجربے اور مشاہدے کی مدد کے بغیر علت و معلول کے انتاج یا کسی امر کے تعین کا دعوے بے سود ہے، مختصر یہ کہ علت کا تصور بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں کہ تمام تصورات احساس سے پیدا ہوتے ہیں۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ تصور کس ارتسام سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم پہلے یہ مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ جس چیز کو ہم طاقت، قوت یا ربط لازم کہتے ہیں ادراک میں نہیں آسکتی (**ہیوم** احساسیت کی توجیہ میں اس دشواری کا اچھی طرح اندازہ کرتا ہے) ایک چیز دوسرے کے بعد متواتر اور متوالی آتی ہے ہم کو صرف اتنا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن وہ طاقت یا قوت جو اس تمام مشین کو چلاتی ہے ہم سے پنہاں ہے ہمارا تجربہ ہے کہ آگ کا شعلہ ہمیشہ حرارت پیدا کرتا ہے، لیکن ان دونوں کے تعلق کی ماہیت ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتی۔ چونکہ خارجی اشیاء سے کوئی ایسا تصور حاصل نہیں ہوتا

اس لیے ہم کو دیکھنا چاہئیے کہ یہ تصور خود اپنے نفوس کے اعمال پر غور کرنے سے بھی مل سکتا ہے یا نہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں ہر لمحہ اندرونی طاقت کا احساس ہوتا ہے کیونکہ اپنے ارادے کے محض ایک حکم سے ہم اپنے اعضائے جسمانی کو حرکت دے سکتے اور اپنی ذہنی قوتوں کی رہنمائی کر سکتے ہیں، لیکن اعضائے جسمانی پر ارادے کا اثر دیگر فطری واقعات کی طرح تجربے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ ارادے کے حکم کے متعاقب جسم میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس بات کا ہم کو ہر وقت احساس ہوتا ہے، لیکن اس بات کا جاننا کہ ارادے سے حرکت کس طریقے سے سرزد ہوتی ہے ہماری قابلیت اور شعور سے باہر ہے، کسی قسم کی تحقیق سے بھی اسکا پتہ نہیں چل سکتا۔ ایک شخص کا بازو یا ٹانگ یک بیک مفلوج ہو گئی ہے، یا کوئی عضو ابھی ابھی کٹا ہے ایسا شخص اکثر اوقات اپنے اعضا کو ہلانے کی کوشش کرتا ہے اور ان سے حسب معمول کام لینا چاہتا ہے۔ اس حالت میں بھی اس کو صحیح الجثہ تندرست آدمی کی طرح اعضا کو حکم دینے کی طاقت کا احساس ہوتا ہے، اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ شعور تو انسان کو دھوکا دیتا نہیں لہذا معلوم ہوا کہ ہم کو حقیقت میں کسی حالت میں کسی قسم کی طاقت کا احساس نہیں تھا۔ ارادے کے اثرات ہم کو تجربے ہی سے معلوم ہوتے ہیں تجربے ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ کے بعد آتا ہے لیکن وہ رشتۂ پنہاں جو ان کو آپس میں اس انداز سے وابستہ کرتا ہے مشاہدے اور تجربے کی رسائی سے باہر ہے۔

علت کا تصور کسی قسم کے باطنی شعور سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی حواس سے دستیاب ہوتا ہے تو آخر آتا کہاں سے ہے؟ چونکہ کسی ایسی چیز کا تصور ممکن نہیں جو نہ حواس ظاہری سے آئی ہو اور نہ شعور باطنی میں ملتی ہو تو لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم میں طاقت یا ربط علیت کا کوئی تصور ہی نہیں اور روزمرہ کی زندگی اور فلسفیانہ استدلال دونوں میں یہ الفاظ اسمائے بے مسمیٰ ہیں۔

ہاں اس نتیجہ سے بچنے کا ایک طریقہ ابھی باقی ہے، وہ یہ کہ رواج یا عادت سے علت کے تصور کی توجیہ کیجائے، بعض واقعات ہم ہمیشہ یکجا دیکھتے رہے ہیں، جب کوئی شے ہمارے سامنے آئے تو یہ قطعاً ناممکن ہے کہ بغیر تجربے کے ہم

کسی قسم کی ذہانت یا دقت نگاہ سے اس بات کو دریافت کرسکیں یا اسکا گمان بھی کرسکیں کہ کس قسم کی چیز اس کے بعد آئے گی۔ حواس یا حافظہ کو جس چیز کا براہ راست ادراک ہو رہا ہے دوربینی کی کوئی قوت ہم کو اس کے پار نہیں لیجا سکتی لیکن جب ایک نوع کا واقعہ ہمیشہ اور ہر حالت میں ایک دوسرے واقعہ کے ساتھ آتا رہا ہو، تو ایک کے ظہور پر ہم بلا تامل دوسرے کے متعلق پیش گوئی کرسکتے ہیں۔ مثلاً شعلہ اور حرارت یا ٹھوس پن اور وزن کو ہم نے ہمیشہ ساتھ ساتھ دیکھا ہے۔ اس لیئے ہم کو ایک کے وجود سے دوسرے کے وجود کو مستنبط کرنیکی عادت ہوگئی ہے ہم شے مقدم کو علت اور شے موخر کو معلول کہتے ہیں، ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی لازمی ربط ہے یا مقدم میں کوئی طاقت ہے جو نہایت تیقن اور کامل وجوب کے ساتھ بے خطا طریقے سے تالی کو پیدا کرتی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ علت کا تصور کسی ایک احساس یا کسی جزئی شے کے ادراک سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ چند اثرات اور اشیاء کو ہمیشہ یکے بعد دیگرے دیکھنے کی عادت سے پیدا ہوتا ہے انسان کا تخیل عادتاً ایسی ایک شے سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ ذہنی ربط یا یہ عادت ہی وہ وجدان یا ارتسام ہے جس سے طاقت یا ربط لازم کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

اعادۂ نتائج:۔ ہر تصور کسی پہلے ارتسام یا وجدان کی نقل ہوتا ہے جس چیز کا کوئی ارتسام نہیں اسکا کوئی تصور بھی نہیں ہوسکتا جسم کے نفس پر عمل کرنے کی کسی مثال میں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو ذہن پر کوئی اثر ڈالے یا طاقت اور ربط لازم کے تصور کو پیدا کرے، لیکن جب بہت سی یکساں مثالیں ظہور میں آتی ہیں اور ایک شے مستقل طور پر دوسری کے بعد آتی ہے تو ہم میں علت اور ربط کا تصور پیدا ہونے لگتا ہے ایک شے کے ساتھ کسی دوسری شے کے اس عادی ربط کا تخیل ایک نیا وجدان ہے اور یہی ارتسام یا وجدان اس تصور کی اصل ہے جسکے ہم متلاشی ہیں۔

ہیوم جسکی تنقید اصول علیت کو اس بنا پر منہدم کرنا چاہتی ہے کہ یہ نہ اولیات ذہنیہ سے ہے اور نہ کسی خاص تجربے سے حاصل ہوتا ہے، اخلاقیات اور تاریخ میں پورا جبری ہے **ہوبز** اور **اسپائنوزا** کے ساتھ **ہیوم** بھی

تاریخ کے علم ایجابی کے بانیوں میں سے ہے جس کی بنا افعال انسانی کے وجوب پر ہے۔

وہ کہتا ہے کہ "اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ تمام اقوام اور ہر زمانے میں انسانوں کے افعال میں بہت یکسانی پائی جاتی ہے اور فطرت انسانی کے اصول و اعمال ہر حالت میں ایک ہی رہتے ہیں۔ ایک قسم کے محرکات سے ایک ہی طرح کے اعمال سرزد ہوتے ہیں اور ایک طرح کے اسباب سے ایک ہی طرح کے معلولات پیدا ہوتے ہیں۔ حرص، آرزو، لالچ، محبتِ نفس، خود نمائی، دوستی، فیاضی، خواہشِ رفاہ عام وغیرہ ایسے جذبات ہیں جو مختلف امتزاجات اور مختلف مقداروں میں آغاز عالم سے نوع انسان کے تمام افعال و مہمات کا سرچشمہ رہے ہیں۔ اگر تم اہل یونان و روما کے جذبات و میلانات اور طریق زندگی کو جاننا چاہو تو فرانسیسیوں کی طبیعت اور ان کے اعمال کا مطالعہ کرو اور ان کے متعلق تم کو جو معلومات حاصل ہوں اُن کو متقدمین کی طرف منتقل کر دینے میں کچھ زیادہ غلطی نہ واقع ہوگی، تمام زمانوں اور تمام مقاموں میں نوع انسان میں اس قدر باہمی مشابہت پائی جاتی ہے کہ تاریخ کبھی نئی یا انوکھی چیز ہمارے سامنے پیش نہیں کرتی، اسکا بڑا فائدہ یہی ہے کہ اس سے ہم کو فطرت انسانی کے مستقل اور کلی اصول معلوم ہو جاتے ہیں"

"اگر افعال انسانی میں یکسانیت نہ ہوتی اور اس قسم کا ہر تجربہ بے قاعدہ اور بے جوڑ ہوتا تو نوع انسان کے متعلق کوئی عام اصول فراہم نہ ہو سکتے۔ عوام الناس جو اشیاء کو سرسری نگاہ سے دیکھتے ہیں، وقوع امور میں عدم تیقن کا باعث علل کا عدم استقلال سمجھتے ہیں یعنی یہ کہ علل کبھی عمل کرتے ہیں، اور کبھی بلا وجہ اور بغیر امر مانع عمل نہیں کرتے۔ لیکن فلاسفہ یہ دیکھکر کہ فطرت کے قریباً ہر حصہ میں بے شمار اصول وعلل عمل کرتے ہیں جو دقیق یا بعید ہونے کی وجہ سے پنہاں رہتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ہر ایسی حالت میں مخالف نتائج مقررہ علت کے اتفاقی عمل سے نہیں بلکہ اس کے مخالف علل کے پوشیدہ عمل سے پیدا ہوتے ہوں۔

مزید مشاہدے سے یہ امکان یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح

اور دقیق تحقیقات سے ہمیشہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ تخالف معلولات تخالف علل کی وجہ سے ہے۔ ایک کسان گھڑی کے رک جانے کا یہی باعث بتاتا ہے کہ یہ خود بخود کبھی کبھی رک جایا کرتی ہے، لیکن ایک صناع اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ کمانی یا رقاص کی قوت پہیوں پر ہمیشہ یکساں عمل کرتی ہے، مگر ریت کے کسی ذرے کے داخل ہو جانے یا کسی اور خلل سے معمولی معلول پیدا نہیں کرتی، اور تمام مشین کی حرکت رک جاتی ہے۔ بہت سی اسی طرح کی مثالوں سے حکماء نے یہ اصول وضع کر لیا ہے، کہ تمام علل اور ان کے معلولات میں ربط لازم پایا جاتا ہے، اور ظاہری بے ترتیبی مخالف علل کے پوشیدہ تخالف سے واقع ہوتی ہے، ارادۂ انسانی بھی ایسے ہی قوانین کے ماتحت ہے جو ابر و باد کے قوانین سے کم مستقل نہیں، انسانی محرکات عمل اور افعال ارادی میں ایسا ہی باقاعدہ اور مستقل ربط ہے جیسا فطرت کے کسی حصہ میں علت و معلول کے مابین ہو سکتا ہے۔

یہ حقیقت نوع انسان کے مسلمات سے ہے، یہی یقین افعال انسانی اور مستقبل کے متعلق تمام قسم کے استنتاجات کی بنیاد ہے، وجوب طبیعی اور وجوب اخلاقی دو مختلف نام ہیں مگر ان کی ماہیت ایک ہی ہے، فطری شہادت اور اخلاقی شہادت دونوں کا ماخذ ایک ہی اصول ہے۔ جب الفاظ میں بیان کیا جائے تو لوگوں کو مسئلۂ جبر یا وجوب کے تسلیم کرنے میں تامل ہوتا ہے، مگر حقیقت میں ان کے افعال اور یقینیات کی بنا اسی پر ہوتی ہے۔ "مذکورۂ بالا معنوں میں کبھی کسی فلسفی نے جبر کو رد نہیں کیا، اور نہ میرا خیال ہے کہ کبھی کوئی آئندہ رد کر سکتا ہے۔ لہٰذا آزادی کے معنی صرف ارادے کے تعینات کے مطابق عمل کرنے یا نہ کرنے کی قابلیت کے ہیں (لاک)

یہ بات مسلّم ہے کہ کوئی چیز بے سبب موجود نہیں ہوتی اور اتفاق محض ایک سلبی تصور ہے لیکن بعض لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ بعض اسباب لازمی نہیں تعیین تعریف و تحدید کا فائدہ ظاہر ہونا چاہئے۔ کسی شخص سے ذرا کہو تو کہ علت کی تعریف کرے مگر اس طرح کہ معلول کے ساتھ ربط لازم کا تصور اس تعریف کا جزو نہ ہو۔ جو شخص ایسا کرنے کی کوشش کرے گا وہ یا تو بے معنی الفاظ استعمال کرے گا یا حد معرف کے مرادف الفاظ تعریف میں لے آئے گا، اگر مذکورۂ بالا تعریف کو مان لیا جائے تو جبر کے مقابل میں

آزادی اتفاق کے ہم معنی ہوگی جس کا مسلمہ طور پر کوئی وجود نہیں۔ یہاں پابندی کے مخالف آزادی سے بحث نہیں جو ہر طرح ممکن ہے۔"

تجربہ ارادے اور عوامل طبیعی کی ثنویت کی تردید کرتا ہے اور عقل اور جبلت کی ثنویت کو بھی برباد کر دیتا ہے، حیوانات اور انسان بہت سی باتیں تجربے سے سیکھتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں کہ یکساں علتوں سے ہمیشہ یکساں معلول پیدا ہونگے، اس اصول سے وہ بہت سی خارجی اشیاء کے ظاہری خواص سے آشنا ہو جاتے ہیں اور آغاز عمر سے آگ، پانی، مٹی، پتھر، بلندی، گہرائی وغیرہ کی ماہیت کے علم کا ذخیرہ ان کے دماغ میں جمع ہوتا رہتا ہے اور ان کے اثرات سے خوب آگاہی ہو جاتی ہے۔ اسی لیے کم عمر آدمی ناتجربہ کار اور مقابلتہً جاہل ہوتا ہے اور عمر رسیدہ شخص ہشیار اور دانا ہوتا ہے، کیونکہ پختہ عمر شخص کو طویل تجربہ سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہے کہ کونسی اشیاء نقصان رساں ہیں جن سے بچنا چاہئے اور کونسی فائدہ بخش ہیں جن کے حصول کی کوشش کرنی چاہئے۔ جو گھوڑا میدان کے نشیب و فراز سے واقف ہو گیا ہے اس کو معلوم ہے کہ وہ کتنی بلندی پر سے کود سکتا ہے، اگر کوئی بلندی اس کی طاقت اور قابلیت سے باہر ہو تو وہ کوشش ہی نہیں کرے گا۔ پختہ عمر شکاری کتا تعاقب کے تھکا دینے والے حصے کو کم عمر کتوں کے سپرد کر دیتا ہے اور اپنے آپ کو ان مقامات پر رکھتا ہے جہاں کہ خرگوش واپس مڑیگا۔ ایسے موقع پر اس کی تجاویز سوائے مشاہدہ و تجربہ کے اور کسی چیز کا نتیجہ نہیں ہوتیں۔ حیوانات، بچے، عوام الناس اور خود فلاسفہ کوئی بھی اپنے عام افعال میں استدلال سے کام نہیں لیتے ہیں۔ حیوانات کے بہت سے علم کی بنا بلاشبہ وہی چیز ہے جس کو ہم جبلت کہتے ہیں۔ لیکن خود استدلال تجربی جو ہم میں اور حیوانات میں مشترک ہے جبلت یا میکانکی قوت ہی ہے جو ہم میں عمل کرتی ہے مگر ہم اس سے بے خبر ہیں۔

خدا کا تصور قائم کرنے کا عام میلان جبلت اصلی تو نہیں ہے لیکن عام طور پر فطرت انسانی میں پایا ضرور جاتا ہے۔ بس یہ قضیہ ہیوم کی دینیات کا لب لباب ہے۔ وہ مروجہ ادیان کا کھلم کھلا دشمن ہے اور کہتا ہے کہ یہ بیمار انسانوں کے

پریشاں خواب یا انسانی وضع کے بندروں کے طفلانہ توہمات ہیں۔ بقائے روح ایک ناقابل فہم راز اور لاینحل معمیٰ ہے۔ معجزات کے خلاف اس نے مفصلۂ ذیل دلائل دیئے ہیں:۔ تمام تاریخ میں کوئی ایسا معجزہ نہیں جس کی تصدیق بہت سے ایسے اعلیٰ درجے کے علم وعقل رکھنے والوں نے کی ہو جن کی بات پر یقین کرنے سے انسان دھوکے میں مبتلا نہ ہو، جن کی دیانتداری پر اتنا بھروسہ ہوسکے کہ ان کا منشا دوسروں کو دھوکا دینا نہیں تھا، جن کا اعتبار اور وقار ایسا ہو کہ جھوٹ بولنے سے ان کو اندیشہ ہو کہ مبادا ان کا دروغ طشت از بام ہو جائے اور ان کی شہرت کو سخت نقصان پہنچے۔ ساتھ ہی معجزہ ان لوگوں کے سامنے علیٰ رؤس الاشہاد دنیا کے کسی ایسے مشہور مقام پر واقع ہوا ہو کہ دھوکا یا فریب نظر انداز نہ ہوسکے۔ جذبۂ عجائب پسندی ایسے واقعات کو صحیح سمجھنے کا میلان پیدا کردیتا ہے، جس سے اسکی تشفی ہوتی ہو۔ جاہل اور وحشی اقوام میں فوق الفطرت اعتقادات بہت پائے جاتے ہیں اور اگر مہذب اقوام میں بھی اس قسم کے توہمات ملتے ہیں تو دریافت کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان قوموں نے یہ اعتقادات اپنے بربری اجداد سے حاصل کیئے ہیں، روایت پرستی اور متقدمین کی سند ایسے خیالات کی قبولیت کا ایک بڑا ذریعہ ہیں جن کا آغاز عمر ہی میں گہرا نقش دلوں پر بیٹھ جاتا ہے، لہذا یہ ایک عام اصول ہونا چاہئیے کہ کوئی شہادت معجزے کے لئے کافی نہ سمجھی جائے، جب تک کہ وہ ایسی یقینی اور بیّن نہ ہو کہ اس کے بطلان کو اصلی معجزے سے بھی زیادہ حیرت انگیز معجزہ سمجھنا پڑے۔

اگرچہ **ہیوم** دینیات، اخلاقیات، اور نفسیات میں جن نتائج پر پہنچا ہے وہ ایک طرف تو **انتیا نوزا** کی عقلیت اور دوسری طرف فرانسیسی مادیت کے مسائل سے کامل موافقت رکھتے ہیں، لیکن یہ **اسکاچ** فلسفی آخر تک اپنے اس انداز خیال کو قائم رکھتا ہے جسکو وہ تشکیک کہتا ہے اور جسے ہم آج کل متقدمین کی تشکیک سے متمائز کرنے کے لیے اعتقادیت یا ایجابیت کہتے ہیں۔ **ہیوم** کی سی سچی تشکیک یہ نہیں کہ ہمیشہ وجود اشیاء میں شک کیا جائے، بلکہ یہ کہ تحقیقات کو ایسے مضامین تک محدود رکھا جائے جو فہم انسانی کے

تنگ دائرے سے خارج نہ ہوں، وہ کہتا ہے کہ "حدود تحقیق کو اس طرح محدود کردینا اس قدر مناسب اور معقول بات ہے کہ نفس انسانی کے قوائے فطری کا ادنیٰ مطالعہ اور ان کے ساتھ ان کے معروضات کا مقابلہ ہم کو اس حد بندی کا قائل کرسکتا ہے"۔

الہیاتی ادعا یا عقل عامہ کی سادہ معروضیت کے مقابلے میں **ہیوم** کی تشکیک میں جو بڑی خصوصیت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہیوم اشیا کماہی اور ان کے ہم پر ظاہر ہونے کی کیفیت میں تمیز کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ بغیر کسی استدلال کے ہم ہمیشہ یہی مانتے ہیں، کہ ہم سے خارج ایک کائنات موجود ہے جسکے وجود کا انحصار ہمارے ادراک پر نہیں اور اگر ہم اور تمام ذی حس مخلوق غائب یا فنا بھی ہو جائے تو بھی یہ کائنات موجود رہے گی۔ یہ ہمارے سامنے کی میز جو ہم کو ایک خاص رنگ کی دکھائی دیتی اور سخت معلوم ہوتی ہے، اس کے متعلق ہم کو یقین ہے کہ اس کی ہستی ہمارے ادراک سے آزاد اور نفس سے خارج ہے۔ نہ ہماری موجودگی اسکو وجود عطا کرتی ہے اور نہ ہماری عدم موجودگی اس کو ناپید کردیتی ہے۔ اسکا ادراک کرنیوالی صاحب عقل ہستیاں ہوں یا نہ ہوں لیکن اسکا وجود سالم اور مستقل طور پر موجود رہے گا۔ لیکن عوام کا یہ عام خیال اور ابتدائی اعتقاد نہایت معمولی فلسفے سے منہدم ہو جاتا ہے۔ غور کرنے والے کو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ یہ موجودات جن کو ہم یہ گھر یادہ درخت کہتے ہیں محض نفس کے ادراکات یا دوسری آزاد اور مستقل ہستیوں کے گریز پا استحضارات ہیں۔ امتداد اور ٹھوس پن کے اساسی صفات بھی ذہن کے ادراکات ہیں (**بارکلے**)۔

کیا یہ ادراکات ان کی مماثل خارجی اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں؟ تجربہ جس کو اس امر واقعہ کے متعلق کچھ جواب دینا چاہئے تھا، بالکل خاموش ہے، خارجی اشیاء کا کسی قسم کا بھی کوئی وجود ہے؟ اس کے جواب سے بھی تجربہ عاجز ہے۔ لیکن اشیاء کے وجود پر شک کرنا انتہا درجے کا ارتیاب ہے، روزمرہ کے عام مشاغل اور زندگی کے کاروبار اسکی تردید کردیتے ہیں۔ سچا ارتیاب اس انتہائی تشکیک یا پرہونیت کو لاحاصل خیال کرتا ہے۔ جب کبھی ایسا ارتیاب پیدا ہوتا ہے فطرت اسکو اڑا دیتی ہے۔

تاہم اجسام کا وجود جو ایک امر واقعہ ہے قابل ثبوت نہیں، دو ہی چیزیں ہیں جن کے متعلق حقیقی علم اور ثبوت ممکن ہے: کمیت اور عدد۔ تجربہ واقعیت اور وجود کے تمام معاملات کا فیصلہ کرتا ہے لیکن تجربہ غلبۂ ظن سے آگے نہیں بڑھتا۔ (کارنیاڈیز)

عقل سلیم اور اخلاق کی بنا پر طامس ریڈ اور اس کے تلامذہ اوسوالڈ اور اسٹورٹ نے ہیوم کی تعلیم کی سخت مخالفت کی۔ ریڈ اسکاچ فرقے کا بانی ہے، یہ سب لوگ ہوشیار نفسیات داں تھے مگر الٰہیات میں باستثنائے ریڈ یہ لوگ متوسط درجہ رکھتے تھے۔ ہیوم کی تردید کے لیئے یہ ضروری تھا کہ اسی کے زاویۂ نگاہ یعنی استقاویت سے کام لیا جائے اور اسی کے ہتھیاروں سے اس پر حملہ کیا جائے، فہم انسانی کی تحدید کیجائے اگر ہو سکے تو اسکو زیادہ وسیع اور مکمل بنایا جائے۔ کانٹ، جس نے نہایت عظیم الشان طریقے سے اس کام کو جاری رکھا اور ہیوم کے فلسفے کا نہایت نکتہ سنج نقاد ثابت ہوا، اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ گیا۔ وہ کہتا ہے کہ "عقل سلیم خدا کا ایک بیش بہا عطیہ ہے، لیکن ہم کو چاہئے کہ ہم اس عقل سلیم کو اس کے افعال اور معقول فکر اور بیان سے ثابت کریں، یہ نہیں کہ دلائل کے نہ ہونے پر بطور کاہن کے اسکی طرف رجوع کریں۔ ہمارے زمانے میں یہ ایک بڑی چالاکی ہے کہ جب کسی چیز کا علم نہ ہو تو عقل سلیم سے رجوع کیا جائے، اسی وجہ سے نہایت احمق آدمی بھی بڑی سے بڑی دقت نظر رکھنے والے اہل فکر کے ساتھ قوت آزمائی کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ عقل سلیم میں پناہ لینا دراصل عوام الناس اور جہلا کی تعریف حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، جو فلسفی کے لیئے قابل شرم بات ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ہیوم، بیٹی سے کچھ کم عقل سلیم نہ رکھتا تھا"۔ عقل کی اصلاح عقل ہی سے ہو سکتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہیوم کا فلسفہ ایسا نہ تھا کہ اس پر کوئی حملہ نہ ہو سکے اس کی استقاویت میں بہت سے نقائص پائے جاتے ہیں اور وہ مشکلات کو حل کرنے کے بجائے ان سے بچ کر نکل جانا چاہتا ہے۔ اگر تجربہ ہی علم کا واحد ماخذ ہے تو ؎؎

سلہ طبیعات کو خالص علم کے دائرہ سے خارج کرنے میں تصوریتی افلاطون نے بھی اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔

یقین مطلق کہاں سے آیا جو ہیوم کے نزدیک ریاضیات کے متعلق ہمیں حاصل ہے، اگر کوئی چیز عقل میں نہیں آسکتی جو پہلے حواس میں نہ آئی ہو تو علت و معلول ربط لازم اور وجوب کے تصورات کی کیا توجیہ ہوگی؟ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس اسکاچ نقاد نے عادت کے اصول سے ربط لازم کے تصور کی توجیہ کی، دو چیزوں کو ہمیشہ یکجا دیکھکر ہمیں یہ عادت ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسری کے ظہور کی توقع کریں، مگر یہ توجیہ کافی نہیں۔ وجوب کا تصور محض تجربے سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ وسیع ترین تجربہ بھی مثالوں کی ایک محدود تعداد ہمارے سامنے پیش کرتا ہے، وہ یہ کبھی نہیں بتا سکتا کہ ہر حالت میں اور ہمیشہ کیا ہوگا، لہذا صداقت وجوبی اس سے حاصل نہیں ہوسکتی۔ علاوہ ازیں یہ بھی درست نہیں کہ علت و معلول کا تصور محض وجوبی مقارنت زمانی کا تصور ہے[1] علیت میں ربط اور تعلق کو متضمن ہے اور یہ ایک ایسا عنصر ہے جو مقارنت کے تصور میں موجود نہیں۔ ہیوم نے صاف طور پر یہ کہا کہ ایک واقعہ دوسرے کے متعاقب آتا ہے، لیکن ہم ان کے مابین کسی ربط کا مشاہدہ نہیں کر سکتے، دونوں واقعات مقارن تو معلوم ہوتے ہیں لیکن مربوط معلوم نہیں ہوتے، لہذا واقعات اگر محض یکے بعد دیگرے آتے معلوم ہوتے ہیں اور ان میں علت کا کہیں پتا نہیں چلتا تو دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑیگا،

[1] ریڈ نے کیا خوب کہا ہے کہ ہمیشہ سے انسان دن اور رات کو باقاعدہ ایک دوسرے کے متعاقب آتا دیکھتا ہے مگر کبھی کسی شخص نے رات کو دن کا معلول یا دن کو رات کی علت خیال نہیں کیا۔ مزید برآں تجربہ کی صداقتوں میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے متعلق تیقن گھٹ بڑھ سکتا ہے۔ طبیب کو ایک دوائی کے خواص کے متعلق کچھ دھندلا سا گمان ہوتا ہے ایک دو بار آزمانے کے بعد کچھ یقین حاصل ہوتا ہے جتنی زیادہ دفعہ آزمائیگا۔ اتنا ہی یقین میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن یہ صداقت اس سے بالکل مختلف انداز کی ہے کہ کوئی بات بغیر علت کے واقع نہیں ہوتی جس بچہ کا تجربہ ابھی شروع ہوا ہے اسکو بھی اس پر ایسا یقین ہے جیسا عمر رسیدہ اور پختہ کار آدمی کو اور تجربہ لاکھ گنا بھی زیادہ ہو جائے تو بھی اس یقین کو گھٹا بڑھا نہیں سکتا

یا تو عینیت کے تصور کی نفی کی جائے یا اسکا ماخذ تجربے سے مختلف مانا جائے۔ اسی نقطہ پر **کانٹ** کی انتقادیت **ہیوم** کی انتقادیت کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے۔[۱]

۶۲۔ کانٹ

امینوئل کانٹ ۱۷۲۴ء میں شہر کونگزبرگ (پروشیا) میں سادہ منش والدین کے ہاں پیدا ہوا اس کے اجداد نے **ہیوم** کے وطن سے آکر جرمنی میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اپنے شہر کی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کر کے (۱۷۴۰ء - ۱۷۴۶ء) وہ پہلے اتالیق مقرر ہوا اور اس کے بعد کونگزبرگ کی یونیورسٹی میں معلم ہو گیا، جہاں وہ منطق، اخلاقیات، الٰہیات، ریاضیات، کونیات اور جغرافیہ کی تعلیم دیتا تھا۔ ۱۷۷۰ء میں وہ پورا پروفیسر ہو گیا اور ۱۷۹۷ء تک درس دیتا رہا۔ بڑی عمر کو پہنچکر اور بہت اعزاز حاصل کر کے ۱۸۰۴ء میں اس نے وفات پائی۔ **کانٹ** کبھی اپنے صوبے سے باہر نہیں گیا اور نہ شادی کی۔ وہ اپنی روزانہ زندگی میں نہایت منضبط تھا، اسکی صحت بہت اچھی تھی، متاہل زندگی کے افکار سے آزاد تھا، اور تین چوتھائی صدی تک اس نے اپنی زندگی سائنس اور لذات عقلیہ میں بسر کر دی، اس طرح وہ ایک حد تک ایتھنز اور روما کے فلاسفہ کے نصب العین تک پہنچ گیا، لیکن اسکی خوش طبعی اور ملنسار طبیعت کی وجہ سے رواقی اخلاق کی درشتی اس میں بہت کم تھی۔ علاوہ ازیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ

---

[۱] کانٹ کی انتقادیت سے پہلے جرمن فلسفہ پر لائبنٹز اور ولف کے خیالات چھائے ہوئے تھے، اور آخر میں اس میں انگلستانی فلسفۂ عقل سلیم کے انداز کی انتخابیت پیدا ہو گئی۔ لیمبرٹ نے جو (کانٹ سے خط و کتابت کیا کرتا تھا) لاک اور ولف یعنی جرمن الٰہیات اور انگریزی تجربیت میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی، ٹیٹنز نے عقلیتی اور احساسیتی نفسیات کو باہم موافق ثابت کرنا چاہا، کانٹ کے خیالات پر بھی اسکا بہت اثر معلوم ہوتا ہے۔ ایم نٹزن نے جو کانٹ کا استاد تھا یہ کوشش کی کہ ولف کی الٰہیات اور نیوٹن کی سائنس کو دینیات کے مطابق ثابت کر دے۔ انتخابیت کی اس تحریک کے اور نمایندے وہ مقبول عوام فلاسفہ ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ فلسفہ کو ہر دلعزیز بنایا جائے۔

وہ فلسفہ میں ایک عظیم الشان مصلح تھا، تو ہمیں بالکل تعجب نہیں ہوتا کہ تاریخ نے اس کو سقراط کا مثیل قرار دیا ہے۔

اسکی فلسفیانہ تصانیف کے دو حصے ہو سکتے ہیں۔ ادعائی دور کی تصانیف میں وہ لائبنٹز اور ولف کا شاگرد معلوم ہوتا ہے گو پختہ سالی کے خیالات کی کچھ جھلک ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ دوسرے دور (۱۷۷۰ء۔۱۸۰۰ء) کی تصانیف میں، ہیوم کے اثر سے ادعائیت کو ترک کر کے اس نے ایک نیا فلسفہ پیش کیا ہے۔

ہمارا زمانہ، جیسا کہ کانٹ نے اکثر کہا ہے انتقادیت کا زمانہ ہے۔ انتقادیت سے وہ ایسا فلسفہ مراد لیتا ہے جو کسی بات کے اثبات سے پہلے اس کو اچھی طرح تول لیتا ہے اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے بیشتر علم کے شرائط مقدم کی تحقیقات کر لیتا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ صرف اس عام مفہوم میں ہی انتقادیت نہیں بلکہ ایک نظریۂ تصورات ہونے کے مخصوص معنوں میں بھی وہ انتقادیت ہے۔ لائبنٹز اور لاک کے انتہائی نظریات سے تمیز کر کے اسکو انتقادی فلسفہ اسلئے کہیں گے کہ وضع تصورات میں اس نے احساس کی پیداوار کو عقل خالص کی خودرو فعلیت کی پیداوار سے علحدہ کر دیا۔ وہ احساسیت سے اس خیال میں متفق ہے کہ مادۂ تصورات حواس مہیا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے تصوریت کا ہمزبان ہے کہ صورتِ تصورات عقل مہیا کرتی ہے۔ عقل اپنے قوانین سے احساس کی کثرت کو تصورات کی وحدت میں تبدیل کر دیتی ہے انتقادیت انتہائی معنوں میں نہ احساسیتی ہے اور نہ عقلیتی، وہ ان دونوں سے ماورے ہے، یعنی احساسیت اور تصوریت سے گزر کر وہ ایک بلند نقطۂ نظر پر جا پہنچتی ہے جہاں نظریات ادعائیت کے اضافی صدق و کذب کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی مکمل نظام فلسفہ نہیں بلکہ یہ فلسفہ کا ایک مقدمہ اور ہنج ہے، اسکا اصول وہی سقراط کا مشہور مقولہ ہے کہ "خود اپنے کو جان" کانٹ اسکی یہ تاویل کرتا ہے کہ عقل کو چاہئے کہ بیشتر اسکے کہ وہ کوئی نظام فلسفہ بنائے اس کے بنانے کے ذرائع اور آلات تعمیر کے متعلق تحقیق کر لے۔

عقل کے امتحان کرنے میں انتقادیت نہایت غور سے اس کے عناصر کو علٰحدہ کرتی ہے اور نظام نظری، نظام عملی اور نظام جمالی میں تمیز کر کے نقادی کا حق ادا کرتی ہے۔ عقل گویا ایک ایسی ملکہ ہے جو تین مختلف ناموں سے تین مختلف ممالک پر حکومت کرتی ہے جن کے اندر اپنے اپنے قوانین اور رسوم و رواج جاری ہیں، نظری عالم میں وہ ملکۂ علم یا حسِّ صداقت بن کر ظاہر ہوتی ہے عالم عمل میں وہ ملکۂ فاعلہ یا حسِّ خیر بن جاتی ہے، عالم جمال میں وہ مقصدی موزونیت اور حسِّ جمالی بن کر رونما ہوتی ہے۔ کانٹ کا فلسفہ ان تینوں حصوں کا حق ادا کرتا ہے اور بلا تعصب وادعا ایک ایک پر یکے بعد دیگرے غور کرتا ہے۔

تنقید عقل نظری

سب سے پہلے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ علم کیا ہے۔ ایک تصور مثلاً انسان، زمین، حرارت، وغیرہ تنہا علم نہیں ہو سکتا، علم بننے کے لیے ان میں ہر تصور کو کسی دوسرے تصور سے ملنا پڑے گا، جن میں سے ایک موضوع اور ایک محمول مل کر تصدیق بنتے ہیں، جو ایک علم ہے۔ مثلاً انسان ایک ذمہ دار ہستی ہے، زمین ایک سیارہ ہے، حرارت اجسام کو پھیلاتی ہے۔ لہٰذا تمام علم تصدیقات یا قضایا کی وضع رکھتا ہے۔ ہر علم تصدیق ہوتا ہے لیکن ہر تصدیق علم نہیں ہوتی۔

تصدیقات دو طرح کی ہوتی ہیں تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی تصدیقات میں ایک تصور کی محض تحلیل کیجاتی ہے کوئی نئی بات اس میں اضافہ نہیں ہوتی، مثلاً یہ کہا جائے کہ اجسام ممتد ہوتے ہیں محمول ممتد کوئی ایسی بات موضوع میں اضافہ نہیں کرتا جو پہلے سے اس میں موجود نہ ہو، اس تصدیق سے کوئی نئی معلومات حاصل نہیں ہوتی، لیکن بہ خلاف اسکے جب میں یہ کہتا ہوں کہ زمین ایک سیارہ ہے تو میں ایک ترکیبی تصدیق بناتا ہوں، یعنی زمین کے تصور کے ساتھ میں سیارے کا ایک نیا تصور بطور محمول اضافہ کرتا ہوں جس کو زمین کے تصور سے غیر منفک نہیں کہہ سکتے انسان کو ہزارہا برس لگے ہیں بیشتر اس کے کہ وہ اس تصور کو زمین کے تصور کے ساتھ جوڑ سکے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف ترکیبی تصدیقات سے علم میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور صحیح معنوں میں

انھیں کو علم کہہ سکتے ہیں۔ تحلیلی تصدیقات میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔

مگر یہاں **کانٹ** ایک نہایت اہم شرط لگاتا ہے، وہ یہ کہ ہر ترکیبی تصدیق کو حکیمانہ علم نہیں کہہ سکتے، حقیقی حکیمانہ علم بننے کے لیے تصدیق کا ہر حالت میں درست ہونا لازمی ہے۔ اس تصدیق میں موضوع اور محمول کا تعلق اتفاقی نہیں ہوتا بلکہ لازمی ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں چیز گرم ہے بلا شبہ ایک ترکیبی تصدیق ہے، لیکن یہ اتفاقی اور عارضی ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کل یہ چیز ٹھنڈی ہو جائے لہٰذا یہ حکیمانہ قضیہ نہیں، لیکن جب کوئی یہ کہتا ہے کہ حرارت اجسام کو پھیلاتی ہے تو یہ ایسا امر ہے جو ہزار برس کے بعد بھی ایسا ہی صحیح ہوگا جیسا کہ آج کل ہے، یہ ایک وجوبی قضیہ اور صحیح معنوں میں ایک خیال ہے۔

لیکن مجھے کیا حق حاصل ہے کہ میں اس قضیہ کو وجوبی کلی اور ہر حالت میں صحیح سمجھوں؟ کیا تمام مثالیں میرے تجربے میں آچکی ہیں؟ کیا ایسی مثالیں ممکن نہیں ہوسکتیں جو ہمارے مشاہدے میں نہ آئی ہوں اور جن میں حرارت اجسام کو نہ پھیلاتی ہو؟ اس مسئلہ میں **ہیوم** کا خیال صحیح ہے کہ چونکہ تجربہ مثالوں کی ایک محدود تعداد پیش کرتا ہے، جس سے وجوب اور کلیت حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا تصدیق تجربی سے حکیمانہ علم پیدا نہیں ہوسکتا، وجوبی اور حکیمانہ ہونے کے لیے تصدیق کی بنا عقلی ہونی چاہئے عقل اور مشاہدہ دونوں کی اساس پر اس کی تعمیر قائم ہونی چاہئے، بالفاظ دیگر اس کو تصدیق اولی یا تصدیق عقلی ہونا چاہئے۔ ریاضیات، طبیعیات، اور الٰہیات میں ایسی ہی اولیاتی ترکیبی تصدیقات ہوتی ہیں۔ لہٰذا علم کی یہ تعریف ہوسکتی ہے کہ علم اولیاتی ترکیبی تصدیق کا نام ہے۔ یہ ہے جواب **کانٹ** کے اس پہلے سوال کا کہ علم کیا ہے؟

اولیاتی ترکیبی تصدیقات کیسے وضع ہوتی ہیں؟ بالفاظ دیگر علم کن شرائط کے اندر ممکن ہے؟ یہ وہ اساسی مسئلہ ہے جسے **کانٹ** کی انتقادیت حل کرنے کا ذمہ لیتی ہے۔

کانٹ نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ علم اسی حالت میں ممکن ہے جب حواس تصدیق کے لیے مواد مہیا کریں اور عقل اس میں اتحاد و انتظام پیدا کرے۔

مذکورۂ بالا قضیہ کو لیجئے کہ حرارت اجسام کو پھیلاتی ہے اس قضیہ میں دو متمائز عناصر موجود ہیں۔

(۱) احساس کے مہیا کردہ عناصر:۔ حرارت۔ پھیلاؤ۔ اجسام۔

(۲) اور ایک عنصر جو تنہا عقل سے حاصل ہوا ہے، حواس سے نہیں آیا یعنی وہ ربط علیت جو حرارت اور اجسام کے پھیلاؤ میں قائم کیا گیا ہے جو بات اس مثال میں صحیح ہے وہی ہر حکیمانہ تصدیق پر صادق آتی ہے۔ ہر حکیمانہ تصدیق لازماً عناصر حسیہ اور عناصر عقلیہ پر مشتمل ہوتی ہے، عناصر حسیہ کے انکار میں تصوریت اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ مادر زاد اندھوں کو رنگ اور روشنی کا کوئی تصور نہیں ہوتا، عقلی، حضوری یا اولی عنصر کے انکار میں احساسیت اس امر کو فراموش کر دیتی ہے کہ احمق آدمی کے نہایت لطیف حواس بھی اس کے ذہن میں ایک حکیمانہ (سائنٹفک) خیال پیدا نہیں کر سکتے، فلسفہ، تنقید ان دو انتہائی نظریات کے بین بین ہے اور تصدیقات سازی میں احساس اور عقل دونوں کے عمل کو تسلیم کرتا ہے۔

لیکن ملکۂ علم کی تحلیل اور زیادہ گہری ہونی چاہئے، ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ دو تحتانی ملکات میں منقسم ہے ایک تو ہمارے علم کا مواد مہیا کرتا ہے اور دوسرا اس مواد کی صورت بندی کرتا ہے، لہٰذا عقل یعنی ملکۂ علم کی تحقیق کے دو حصے ہوں گے (۱) حسیت۔ (عقل وجدانی) اور (۲) فہم۔

۱۔ تنقید حسیت یا جمالیات ماورائی

ہمیں یہ حقیقت سرسری طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارا علم حسیت اور فہم کی مشترک پیداوار ہے، لیکن ابھی یہ دریافت کرنا باقی ہے کہ ادراک حسی یا بالفاظ کانٹ وجدان کے شرائط کیا ہیں؟

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ حسیت فہم کے لیے علم کا مواد مہیا کرتی ہے لیکن یہ مواد بالکل خام نہیں ہوتا، یوں سمجھنا چاہئے کہ فہم کے پاس یہ مواد کاتنے اور بننے کے بعد پہنچتا ہے تاکہ وہ اپنی ضرورت کے موافق اس میں سے جامہ قطع کر لے، دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ ہماری حسیت بالکل انفعالی نہیں، اپنی طرف سے

اضافہ کیئے بغیر یہ مواد خام کو فہم کے حوالے نہیں کرتی، پہلے اپنا نشان اس پر لگا دیتی ہے یوں کہو کہ شے مدرکہ پر وہ اسی طرح اپنا نقش جما دیتی ہے، جیسے ایک مشت برف پر ہمارے ہاتھوں کے نشان پڑ جاتے ہیں۔ جزئی طور پر اسکی بھی وہی کیفیت ہے جو عام طور پر ملکۂ علم کی ہے، یعنی یہ فاعل بھی ہے اور منفعل بھی، باہر سے ایک پر اسرار جوہر کو لیکر وہ ایک ادراک تراش لیتی ہے، جسے کانٹ وجدان کہتا ہے، لہذا ہر وجدان میں دو عناصر ہوتے ہیں، ایک خالص اولی یا عقلی عنصر اور دوسرا تجربی عنصر (صورت اور مادہ) ایک عقل کا خود زائیدہ عنصر اور دوسرا وہ نامعلوم عنصر جو خارج سے آتا ہے اور جسکی کیفیت کا کچھ پتا نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ صورت یا وہ اولیاتی عناصر کیا ہیں جو حسیت باہر سے نہیں لیتی بلکہ اپنی فطرت سے نکال کر وجدانات میں اضافہ کرتی ہے، جیسے معدہ نگلی ہوئی غذا میں اپنا لعاب ملا دیتا ہے تاکہ وہ جزو بدن بننے کے لیے تیار ہو جائے۔ یہ اولیاتی وجدانات جنکی احساسیت منکر ہے اور جن کو "تنقید عقل نظری" ثابت کرتی ہے، دو ہیں مکان اور زمان۔ مکان حسِ خارج کی صورت ہے اور زمان حسِ باطن کی۔ زمان و مکان عقل کے اصلی وجدانات ہیں جو تمام تجربے سے پیشتر اس میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ مسئلہ فلسفۂ انتقادیت کی ایک بنیادی تعلیم اور کانٹ کا غیر فانی انکشاف ہے۔

اس خیال کے لیے کہ زمان اور مکان عقل کے اصلی وجدانات ہیں اور تجربے سے حاصل نہیں ہوتے، مفصلۂ ذیل دلائل پیش کیئے جا سکتے ہیں۔

(۱) اگرچہ بچے کو فاصلے کا کوئی صحیح تصور نہیں ہوتا تاہم وہ ناگوار اشیاء سے اپنے اعضا کو ہٹاتا اور خوشگوار اشیاء کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے، لہذا بغیر کسی قسم کے تجربہ کے اسکو اس بات کا علم ہے کہ یہ چیزیں اس کے سامنے یا ادھر، ادھر ہیں، تمام وجدانات سے پیشتر آگے پیچھے، دائیں، بائیں، یعنی مکان کا تصور اسکے ذہن میں پایا جاتا ہے، وقت کے متعلق بھی یہی بات صحیح ہے۔ ہر قسم کے ادراک سے پہلے قبل اور بعد کا تصور بچے میں موجود ہوتا ہے کیونکہ بغیر اسکے اوس کے تمام ادراکات مبہم بے ترتیب اور بے ربط ہوتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر وجدان سے پیشتر زمانہ کا تصور

اس میں موجود ہوتا ہے۔
(۲) زمان و مکان کے اولی وجدانات ہونے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے، کہ فکر زمان و مکان میں پائی جانے والی تمام اشیاء سے تجرید کر سکتا ہے لیکن کسی حالت میں خود زمان و مکان سے تجرید نہیں کر سکتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ وجدانات باہر سے نہیں آئے بلکہ خود عقل کا جزو ذات ہیں فلسفۂ ادعائیت کی نادرست زبان میں یوں کہیں گے کہ یہ تصورات پیدائش ہی سے ذہن پر منقوش ہوتے ہیں۔
(۳) لیکن زمان و مکان کی اولیت کا قطعی ثبوت ریاضی سے ملتا ہے۔ حساب علم زمان ہے جس کے متوالی لمحے عدد بن جاتے ہیں۔ ہندسہ علم مکان ہے۔ حساب اور ہندسہ کے حقائق میں وجوب مطلق پایا جاتا ہے۔ کوئی شخص جدًا و سنجیدگی سے اس قسم کی بات نہیں کہہ سکتا کہ میرا گزشتہ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ تین تیاں نو ہوتے ہیں یا مثلث کے تینوں زاویہ دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص یہ جانتا ہے کہ ایسے حقائق تجربہ پر منحصر نہیں۔ تجربہ جو چند مثالوں میں محدود ہوتا ہے کوئی ایسی حقیقت عطا نہیں کر سکتا جو ریاضیات کے علوم متعارفہ کی طرح صداقت مطلقہ رکھتی ہو، یعنی ہر حالت میں صحیح ہو۔ یہ حقائق تجربہ سے نہیں بلکہ عقل سے پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے ان کو یہ رتبہ حاصل ہے اور ان میں شک کرنا ممکن ہے لیکن چونکہ یہ زمان و مکان سے تعلق رکھتے ہیں اس لیئے ثابت ہوا کہ زمان و مکان اولی وجدانات ہیں۔
کیا یہ موازنہ و تجرید سے بنائے ہوئے تصورات عامہ نہیں، لیکن اس طرح سے بنے ہوئے تصوروں میں لازمی طور پر جزئی تصور کی نسبت کم خصوصیات ہوتی ہیں، تصور انسان میں زید عمر بکر کی نسبت شرح و بسط بہت کم ہے، لیکن یہ کہنے کی کون جرأت کر سکتا ہے کہ مکان کلی کا مظروف مکان جزئی سے کم ہے یا زمان غیر متناہی کا مظروف وقت محدود سے کم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محدود زمانوں اور محدود مکانوں کا موازنہ کر کے تجرید ذہنی سے زمان و مکان کے تصورات عامہ حاصل نہیں کیئے گئے یہ اعمال ذہنیہ کے نتائج نہیں بلکہ اصول ہیں اور ادراک کے لیے پہلے ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ عام لوگ خیال کرتے ہیں کہ انھیں زمان و مکان کا

اسی طرح ادراک ہوتا ہے جس طرح زمانی و مکانی اشیاء کا، حالانکہ ذہن کے لیے انکا ادراک ایسا ہی ناممکن ہے جیسے آنکھ کے لیئے اپنے آپ کو دیکھنا (آئینہ میں آنکھ کا عکس خود آنکھ نہیں) ہم کو فضا کے اندر تمام چیزیں نظر آتی ہیں، لیکن ہم خود فضا کو نہیں دیکھ سکتے، وقت کا ادراک بھی اس کے مظروف سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا۔ ہر قسم کے ادراک کے لیے زمان و مکان کے تصورات شرط مقدم ہیں۔ اگر تمام وجدانات سے پہلے یہ تصورات عقل میں موجود نہ ہوتے اور یہ ذہن کی اصلی اور غیر مفارق صورتیں نہ ہوتیں تو ادراک حسی کبھی واقع نہ ہو سکتا۔

اب ہمیں وہ شرائط معلوم ہو گئے ہیں جن کے ماتحت ادراک حسی عمل کرتا ہے، یہ ادراک زمان و مکان کے اولیاتی تصورات پر منحصر ہے جو حسیت کے لیے ایک طرح کے اعضائے گرفت ہیں۔ یہ تصورات اشیاء خارجہ کی تصاویر نہیں، کوئی چیز ایسی نہیں جسکو مکان کہہ سکیں اور نہ کوئی چیز ایسی ہے جسکو زمان کہہ سکیں، زمان و مکان اشیا اور ادراک نہیں بلکہ طرق ادراک ہیں جن کو ذہن کی جبلی عادت کہہ سکتے ہیں۔

زمان و مکان کی ادرائی تصوریت: یہ ہے وہ اہم نتیجہ جو ادعائیت کے مرکز بحث یعنی حسیت کے تنقیدی مطالعہ سے حاصل ہوا ہے۔ اب اس نتیجے کے تضمنات پر بحث کرنی چاہیئے۔ اگر زمان و مکان کا وجود عقل اور اسکی وجدانی فعلیت سے باہر نہیں پایا جاتا تو عقل مدرک سے علٰحدہ اشیاء بذات خود زمان و مکان میں موجود نہیں، لہٰذا اگر حسیت کسی جبلی عادت کی وجہ سے اشیاء کو زمان و مکان میں رکھکر دکھاتی ہے تو وہ ہم کو یہ نہیں دکھاتی کہ اشیاء بذات خود کیسی ہیں۔ بلکہ وہ اپنی آنکھوں پر ایک عینک لگا لیتی ہے جسکا ایک شیشہ زمان ہے اور ایک شیشہ مکان، اس سے معلوم ہوا کہ حسیت اشیاء کی عارضی اور اضافی صورت ہمارے سامنے پیش کرتی ہے شے بذات خود کا ادراک اس سے نہیں ہوتا، چونکہ فہم کو اپنا تمام مواد صرف حواس ہی سے حاصل ہوتا ہے اس لیئے یہ امر بالکل واضح ہے کہ فہم دائماً اور لازماً مظاہر پر عمل کرتی ہے اور پردہ مظاہر کے پیچھے کا سر مکنون اسکے لیئے بھی ایسا ہی ناقابل رسائی ہے جیسا حواس کے لیئے۔

۲۔ تنقیدِ فہم یا منطق ماورائی

ملکۂ علم کی تحلیل میں **کانٹ** حسیت اور فہم میں تمیز کرتا ہے۔ فہم کو اس نے دو تحتانی ملکات میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا ملکۂ تصدیق ہے یعنی وجدانات کو چند اولیاتی قوانین کے مطابق ایک دوسرے سے مربوط کرنا دوسرا وہ ملکہ ہے جسکو محدود ترین معنوں میں عقل کہتے ہیں اسکا کام یہ ہے کہ تصدیقات کو تصورات عامہ کے ماتحت مرتب کرے۔ اس لیے تحقیق فہم دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔

(۱) تنقیدِ ملکۂ تصدیق

(۲) تنقیدِ عقل، یا **کانٹ** کے مصطلحات میں یوں کہنا چاہئے کہ،

(۱) تحلیل ماورائی۔ اور

(۲) جدلیات ماورائی۔

(الف) تحلیل ماورائی

جس طرح ملکۂ وجدانی تمام اشیاء کا ادراک زمان و مکان میں کرتا ہے، اسی طرح عقل اپنی تصدیقات کو چند خاص صورتوں اور عام تعقلات کے مطابق ڈھال لیتی ہے، جن کو فلسفہ **ارسطو** کے زمانے سے مقولات کہتا چلا آیا ہے۔ **کانٹ** یہاں تک تو **ہیوم** سے متفق ہے کہ علت یعنی دو حوادث میں علاقۂ لزوم کا تصور تجربے سے حاصل نہیں ہوتا لیکن **ہیوم** اسے چند امور کے ہمیشہ ملحق دیکھنے کی عادت کا نتیجہ سمجھتا ہے اور اسکا خیال ہے کہ سائنس کے لیے یہ رجحان مفید ہے مگر الٰہیات میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ بخلاف اسکے **کانٹ** اس کی صحت و صداقت کی حمایت کرتا ہے، اور چونکہ تجربے سے اسکا حصول ناممکن ہے اس لیئے وہ اسکو حضوری اور جبلی سمجھتا ہے۔ تصور علت اور تمام دیگر مقولات اسکے نزدیک فہم کے وظائف اولیہ ہیں، وہ ذرائع علم ہیں اشیاء علم نہیں جیسے زمان و مکان طریق ادراک ہیں اشیائے ادراک نہیں۔

کانٹ تجربیت کے خلاف اسی قدر ثابت کرنے پر قناعت نہیں کرتا کہ مقولات حضوری ہیں، بلکہ وہ ان کی ایک فہرست مرتب کرکے سب کو ایک اصل سے مستخرج کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس کی فہرست ضرورت سے زیادہ مکمل معلوم ہوتی ہے۔ تناسب کی خواہش سے اس نے مقولۂ تحدید (جسکو **شوپنہار** ظرافت سے جھوٹی کھڑکی یا جواب دریچہ کہتا ہے) اور مقولۂ وجود و عدم کا اضافہ کیا جن کو وہ غلطی سے حقیقت اور نفی حقیقت کے تصورات سے علیحدہ سمجھتا ہے۔ جہاں تک اولیاتی تصورات کے منطقی استخراج کا تعلق ہے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ **کانٹ** کے فلسفہ میں یہ محض بھرتی کی چیز ہے **ہیگل** سے پہلے کسی نے اس مسئلہ کے حل میں حقیقی کوشش نہیں کی۔

مقولات کے انکشاف و استطاف میں روایتی منطق کا نظریۂ تصدیق **کانٹ** کے لیئے رہنما ثابت ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ تصدیق فہم انسانی کا بہترین کام ہے، مقولات وہ صورتیں ہیں جن کے مطابق ہم تصدیق کرتے ہیں لہٰذا مقولات کی تعداد اتنی ہی ہے جتنی تصدیقات یا قضایا کے اقسام کی منطق میں انکی تعداد بارہ ہے (۱) قضیۂ کلیہ (تمام انسان فانی ہیں) (۲) قضیۂ جزئیہ (بعض انسان فلسفی ہیں) (۳) قضیۂ شخصیہ (زید ریاضی داں ہے) (۴) قضیۂ موجبہ (انسان فانی ہے) (۵) قضیۂ سالبہ (روح فانی نہیں) (۶) قضیۂ تحدیدی (روح غیر فانی ہے) (۷) قضیۂ حملیہ (خدا عادل ہے) (۸) قضیۂ شرطیہ (اگر خدا عادل ہے تو وہ شریروں کو سزا دے گا) قضیۂ منفصلہ (۹) یا یونانی زمانۂ سلف کی سب سے بڑی قوم تھی یا اہل روما) (۱۰) قضیۂ احتمالیہ (شاید سیاروں میں بھی آبادی ہو) (۱۱) قضیۂ مطلقہ (زمین گول ہے) (۱۲) قضیۂ ضروریہ (خدا ضرور عادل ہے) پہلے تین مقولات میں کلیت کثرت اور وحدت پائی جاتی ہے یعنی یہ مقولات کمیت ہیں۔ چوتھے پانچویں اور چھٹے مقولے میں اثبات نفی اور تحدید، یعنی کیفیت کا تصور ملتا ہے، ساتویں آٹھویں اور نویں میں جوہریت، توصل، علیت، انحصار اور باہمی تعامل، مختصر یہ کہ اضافت پائی جاتی ہے۔ دسویں گیارھویں اور بارھویں سے امکان اور عدم امکان، وجود اور عدم، وجوب اور امکان ظاہر ہوتا ہے یعنی ان سب میں جہت کا تصور

پایا جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کل بارہ مقولات ہیں جن میں سے تین تین ایک ایک اساسی مقولے کے ماتحت ہیں کیفیت کمیت اضافت اور جہت۔ ان میں سے ایک یعنی اضافت سب پر حاوی ہے یہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے کیونکہ ہر قسم کی تصدیق ایک اضافت یعنی نسبت کو ظاہر کرتی ہے۔

ان چار مقولات سے چار اصول بالتبع لازم آتے ہیں، اور اسی وجہ سے وہ بھی اولیاتی ہیں۔

(۱) کمیت کے نقطۂ نظر سے ہر مظہر، یعنی ہر وہ شے جسکو ملکۂ وجدانی زمان و مکان میں پیش کرتی ہے ایک کمیت یعنی ایک معین امتداد اور معین مدت ہوتی ہے۔ اس اصول سے سالمات کا مفروضہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

(۲) کیفیت کے نقطۂ نظر سے ہر حادثہ ایک مظروف اور ایک خاص مقدار شدت رکھتا ہے۔ اس اصول سے خلا کا مفروضہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

(۳) اضافت کے نقطۂ نظر سے تمام مظاہر رشتہ علت سے وابستہ ہیں، اس لحاظ سے اتفاق محض ناممکن ہے۔ مزید براں معلولات اور ان کے علل میں باہمی تفاعل بھی ہوتا ہے۔ اس اصول سے تقدیر کا تصور خارج ہو جاتا ہے۔

(۴) جہت کے نقطۂ نظر سے ہر حادثہ جو زمان و مکان کے قوانین کے مطابق ہے ممکن ہے اور ہر ایسا حادثہ واجب ہے جس کے عدم سے ان قوانین کو معلق ماننا پڑے۔ اس سے ثابت ہوا کہ معجزات ناممکن ہیں۔

ان اصول میں سے پہلے اور دوسرے کو قانون تسلسل اور تیسرے اور چوتھے کو قانون علیت کے تحت میں لا سکتے ہیں۔

یہ مقولات اور جو اصول ان سے لازم آتے ہیں خالص حضوری اور اولی عنصر ہیں، جن کو فہم کا معنوی ورثہ کہہ سکتے ہیں۔ فہم ان کو باہر سے حاصل نہیں کرتی بلکہ اپنے باطن سے نکالتی ہے، اس کو یہ اصول دنیائے حادث سے نہیں ملتے بلکہ خود فہم ان کو دنیائے حادث پر عائد کرتی ہے۔ منطق ماورائی کے یہ نتائج نہایت اہم ہیں، ان کی شرح کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ مختصر الفاظ میں **کانٹ** کے

نظام عقل نظری کی توجیہ کردیں۔
ملکۂ علم کی تحلیل سے حسیت اور عقل کے حدود قائم ہو گئے ہیں (حسیت ارتسامات کو قبول کرتی ہے اور ان کو جوڑ کر وجدانات بناتی ہے، عقل ان وجدانات کو مربوط کرتی یعنی تصدیق اور استدلال کرتی ہے) حسیت میں ہم نے اولیاتی اور تجربی وجدانات میں تمیز قائم کی تھی۔ فہم میں ہم نے متعدد اولیاتی تصورات دریافت کیے جو گویا ایک گھر کے مختلف کمرے ہیں جن میں عقل تجربے کے حاصلات کا ذخیرہ رکھتی اور ان کو مکمل کرتی ہے۔ لیکن ملکۂ علم بہت سے عناصر رکھنے کے باوجود ایک وحدت ہے۔ اعمال ذہنیہ کی کثرت میں عقل کی یہ وحدت ایغو یا انا کہلاتی ہے جس کا احساس تمام حوادث عقلیہ کے ساتھ شامل رہتا اور ایک طرح سے ان کی شیرازہ بندی کرتا ہے۔ **کانٹ** کو محض تجزیہ و تحلیل سے تسلی نہیں ہوتی، وہ پہلے مشین کے پرزوں کو علیحدہ علیحدہ کرتا ہے پھر ان کا باہمی ربط بتاتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ساری مشین کا کیا فعل ہے اور ہر پرزے کی کیا جگہ ہے۔ اسی لیے وہ خیال کرتا ہے کہ تحدید، تعامل اور حقیقت یا وجود، کے مقولات، اثبات اور نفی، جوہریت اور علیت، امکان اور وجوب کی درمیانی کڑی ہیں۔ انھیں موہوم تصورات کی بنا پر **فختے** اور **ہیگل** نے اپنے اقانیم ثلاثہ پیدا کیے (اثبات، نفی اور ترکیب) ترکیب ہی کی خواہش سے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ عقل حسیت کے مواد پر کیسے عمل کر سکتی ہے؟ وجدانات حسیہ پر کس طریقے سے ہاتھ ڈالتی اور کس طرح ان سے تصورات بنالیتی ہے؟۔

اس کے نزدیک یہ عمل تصورِ زمان کے ذریعے واقع ہوتا ہے جو وجدانات اور تعقلات کے مابین ایک عامل ثالث ہے، اگرچہ مکان کی طرح زمان عالم محسوسات سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اس میں مادیت مکان سے کم ہے اور معقولات کی فطرت مجردہ اس میں پائی جاتی ہے، معقولات سے مشابہت رکھنے کی وجہ سے زمان کا تصور اولیاتی تصورات کو حسیات میں ظاہر کرنے کے لیے تمثال یا علامت کا کام دیتا ہے اور ملکۂ وجدانی اور فہم کے مابین ایک طرح کا ترجمان بن جاتا ہے جو اس کے بغیر تصدیق وضع نہیں کر سکتی۔

سلسلۂ لمحات، یا اعداد ہونے کی حیثیت سے زمان، کمیت کے تصور کو ظاہر کرتا ہے۔ لمحاتِ زمان کا مجموعہ کلیت کی تمثال ہے۔ جزئیت کا تصور لمحات کی ایک مخصوص تعداد سے ظاہر کیا جاتا ہے اور شخصیت کا ایک لمحہ سے۔ وقت کا مظروف کیفیت کے تصور کی شبیہہ ہے۔ ہستی یا اثبات کا اظہار پراز واقعات زمان سے ہوتا ہے اور نفی کا تصور ایسے زمان کا آئینہ ہے جس میں کچھ واقع نہ ہو۔ اسی طرح زمان تصور اضافت کی بھی ایک علامت ہے۔ استقلال یا ثبات فی الزمان جوہر کے تصور کا نمایندہ ہے، توالیٔ لمحات سے علت و معلول کا تصور ظاہر ہوتا ہے اور ہم زمانی سے باہمی تعامل اور توافق کا۔ زمان حیثیت یا جہت کے مقولات کی شبیہہ ہے۔ جو کچھ شرائطِ زمان کے مطابق ہے وہ ممکن ہے جو چیز کسی خاص زمان میں وجود رکھتی ہے وہ حقیقی یا موجود بالفعل ہے، جو چیز سرمدی ہے وہ واجب ہے۔ لہٰذا زمان کے تصور میں فہم کے اولیاتی تصورات کا ایک نظام موجود ہے، یہ اُن تصوری تعمیرات کا نقشہ ہے جن کے لیئے حواس سنگ و خشت اکٹھی کرتے ہیں اور عقل چونا گارا مہیا کرتی ہے۔ عقل وقت کے تصور کو اپنے اور حسیت کے مابین بطور ترجمان استعمال کرتی ہے۔ اس عمل کو تنقید کی علمی زبان میں عقل نظری کی تفہیم کہتے ہیں۔

تنقید عقل کے نتائج حسیات ماورائی کے ارتیابی اور نفسیتی نتائج کی حمایت کرتے ہیں۔

ملکہ وجدانی کی تنقید نے یہ ثابت کیا کہ ہم اشیاء کو زمان و مکان کے رنگین شیشوں میں سے دیکھتے ہیں یعنی وہ ہم کو اپنی اصلی کیفیت سے مختلف نظر آتی ہیں۔ فہم کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوا کہ ہم مختلف رنگوں کے آئینہ خانوں میں بیٹھے ہوئے کائنات کو دیکھتے اور اس سے راہ و ربط پیدا کرتے ہیں حسیت اشیاء کا ادراک کرتی ہے لیکن اپنی صورتوں کے مطابق ڈھال کر ان کی حیثیت بدل دیتی ہے، اشیا حقیقت میں جیسی ہیں ہم کو ویسی معلوم نہیں ہوتیں بلکہ جس طرح ہمارا نفس ان کو ڈھال لیتا ہے اسی طرح وہ ظاہر ہوتی ہیں جب ہم ان کا ادراک کرتے ہیں تو ان کی صورت پہلے ہی سے بدل چکی ہوتی ہے، وہ صورِ حسیہ یعنی زمان و مکان کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی

ہوتی ہیں، اب ان کو اشیاء نہیں بلکہ مظاہر کہنا چاہئے، ملکۂ وجدانی کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی اشیاء کو مظاہر کہتے ہیں۔ ان مظاہر کو بنانے والے عوامل دو ہیں۔ ایک تو وہ شے ہے جو حواس پر ارتسام پیدا کرتی ہے اور دوسری بڑی شئے حیثیت ہے جسے وسیع معنوں میں عقل کہہ سکتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ خود ہم ہی، یعنی ذہن مدرک وفاکر، ایغو یا انا ہی ان کا صانع ہے۔ مظاہر عقل کی پیداوار ہیں ان کا وجود ہم سے باہر نہیں، یہ عقل وجدانی کے حدود سے باہر نہیں پائے جاتے۔

حسیات ہم کو ذہنی تصوریت کے آستانے تک لے آتی ہے، مگر منطق ماورائی ہمیں سیدھا اس کے اندر داخل کر دیتی ہے، گو کہ **کانٹ** یہ صدائے احتجاج بلند کرتا ہے کہ میرے فلسفہ کو **بارکلے** کے خیالات سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے وہ کہتا ہے کہ عقل نہ صرف وجدان کی حیثیت سے مظاہر کو پیدا کرتی ہے، بلکہ فہم کی صورت میں مظاہر حسیہ کے باہمی اضافات کو بھی معین کرتی ہے، عقل ہی ان کو کیفیات، وکمیات علل ومعلولات بنا دیتی ہے، اور اپنی قانون سازی کی مہر ان پر ثبت کر دیتی ہے، اشیاء جو بذات خود معلوم نہیں کہ کیا ہیں، عقل کی وساطت سے علل ومعلولات وغیرہ بن جاتی ہیں۔ لہٰذا بغیر مبالغہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم محسوسات عقل کے زیر فرمان ہے اور عقل ہی کائنات کی بنانے والی ہے۔

یہ **کانٹ** کے اپنے الفاظ ہیں اور ہم نے ان شاندار الفاظ پر اس لیے زور دیا ہے کہ یہ **فشٹے شیلنگ** اور **ہیگل** کے نظامات کی بنیاد ہیں۔ پھر بھی کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ انتقادیت سے منحرف ہیں اور خود **کانٹ** ان کو رد کرتا ہے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ جس شخص نے یہ کہا کہ عقل اور خصوصاً عقل انسانی کائنات کو اپنے قوانین پہ چلاتی ہے، **ہیگل** کے وحدت المنطق کے فلسفہ کا بانی ہے۔ بایں ہمہ کانٹ خود ان فلسفوں کا بانی بننا گوارا نہ کرتا کیونکہ اس کا میلان اپنے اتباع کے میلان سے بالکل مختلف ہے۔ فہم انسانی کو بنانے کے بجائے وہ اسے محدود کرنیکا دعویٰ کرتا ہے، وہ اس ساحل سے باہر بہنے والے دریا کو وہ اس کے قدرتی سواحل یعنی عالم مظاہر کے مابین بہانا چاہتا ہے اور عالم مطلق کو ہمیشہ کے لیے اس سے خارج کرنا چاہتا ہے۔ جب **کانٹ** یہ کہتا ہے کہ عقل کائنات کو خلق کرتی ہے تو

اس کا مقصد عالم مظاہر سے ہے، اور وہ صاف طور پر اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ عالم مظاہر سے پرے عالم ذوات وحقائق کا وجود بھی ممکن ہے، جن کا ادراک نہیں ہوسکتا اور جو عقل سے بالاتر اور اس کے لئے ناقابل رسائی ہیں۔ **کانٹ** کبھی ہیگل کی وحدت المنطق کا قائل نہیں ہوسکتا منطق ماورائی یعنی تنقید فہم کے دوسرے حصے میں وہ یہی بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ عقل نظری احاطۂ تجربہ سے باہر جانے کے ناقابل ہے۔ اور الٰہیات کے لئے ہستی مطلق کا علم بننے کی کوشش لاحاصل ہے۔

ب۔ جدلیات ماورائی

کانٹ تمام تصدیقات کو چند عام تصورات کے ماتحت لے آنے کو، ملکۂ تصدیق سے متمائز ایک جداگانہ ملکہ خیال کرتا ہے، یہ ملکہ جسے محدود معنوں میں عقل کہتے ہیں تمام ملکات میں اعلیٰ و افضل ہے۔ مذکورۂ بالا عام تصورات یا تعقلات ہی شے بذات خود (مطلق) روح یا خدا ہیں۔ ان تصورات کا کام اولیاتی وجدانات (زمان ومکان) اور مقولات کا سا ہے جس طرح زمان ومکان، ارتسامات حسیہ کو ترتیب دیتے ہیں اور مقولات وجدانات کو اسی طرح یہ تصورات لاانتہا تصدیقات کو ایک نظام میں لے آتے ہیں، لہٰذا عقل جو ان کو ایک رشتے میں پرو دیتی ہے اعلیٰ ترین ملکۂ ترکیبی یا ملکۂ تنظیم وحکمت ہے۔ اسی طرح حسیت، تصدیق اور عقل کے تعاون سے علوم پیدا ہوتے ہیں مثلاً حس ظاہری اپنے زمان ومکان کے اولیاتی وجدانات کے ذریعے ہمارے لئے حوادث کا ایک سلسلہ مہیا کرتی ہے، فہم اپنے مقولات کی مدد سے مواد کو تعقلات، تصدیقات اور قضایائے حکمیہ بناتی ہے۔ بالآخر عقل ان تمام اعضا کو ایک کائنات کے تصور میں جوڑ کر ان کی ایک سائنس بنالیتی ہے۔ اسی طرح حس باطنی ہمارے لئے ایک سلسلۂ واقعات مہیا کرتی ہے، فہم اس مواد سے مختلف تعقلات بناتی ہے، عقل ان تعقلات کو تصور روح کے شیرازہ سے باندھ لیتی ہے اور نفسیات کا علم پیدا کرتی ہے۔ مظاہر کی کلیت کو ہستی مطلق یا خدا کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر عقل دینیات کا علم پیدا کرتی ہے۔

"تصورات"، اور "عقل"، کو فہم کا ایک علیحدہ ملکہ قرار دینا، **کانٹ** کے فلسفہ میں ایک فضول اور غیر ضروری چیز معلوم ہوتی ہے۔ کائنات کا تصور وہی کلیت کا مقولہ ہے۔ روح اور خدا کے تصورات وہی جوہر اور علت کے مقولات ہیں، جنکا اطلاق واقعات باطنی (روح) اور مظاہر کے مجموعہ (خدا) پر کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ "عقل"، فہم سے علیحدہ کوئی ملکہ نہیں، بلکہ اسی کی تکمیل کا نام ہے، مگر ہم اس تفصیل میں ابھی نہیں پڑتے، بلکہ ہم کو **کانٹ** کے فلسفہ کے اہم ترین حصہ یعنی اوّلیت تصورات پر بحث کرنی چاہئے۔

جس طرح زمان و مکان اشیا مدرکہ نہیں بلکہ جہات ادراک ہیں، جسطرح کیفیت، کمیت اور اضافت کے مقولات معروضات علم نہیں بلکہ ذرائع علم ہیں اسی طرح کائنات روح اور خدا عقل کی اولیاتی تراکیب ہیں اور ذہن سے خارج ہستیاں نہیں، کم از کم عقل کے لئے انکی خارجیت کا ثبوت دینا ناممکن ہے۔ **کانٹ** بار بار یہی کہتا ہے کہ عقل کو سوائے مظاہر کے کسی چیز کا علم نہیں ہوتا، اور اسے اپنے اعمال کے لئے مواد صرف حسیت سے ملتا ہے، کائنات بحیثیت کلیت مطلقہ روح اور خدا مظاہر نہیں، تصورات اور مقولات میں بڑا فرق یہ ہے کہ تصورات کو حسیّت سے کوئی مظروف حاصل نہیں ہوتا، وہ محض اعلیٰ ترین معیارات اور فکر وعمل میں نظم پیدا کرنے والے نقطہ ہائے نظر ہیں۔ الٰہیات قدیم نے ان کو کچھ اور سمجھنے میں غلطی کی۔

ادعائیت کے لئے ہستی مطلق کو جاننے کا دعوے کرنا اپنے آپ کو دھوکا دینا ہے، اس کی مثال اُس بچے کی سی ہے جو زمین اور آسمان کو افق پر ملا ہوا دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے اگر دور تک اس خطہ کی طرف بڑھا جائے تو آسمان تک پہنچ سکتے ہیں۔ شے بذات خود یا وجود مطلق اسی طرح کا آسمان ہے، اور نظر کے دھوکے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے مطالعہ اور تجربہ میں آسکتی ہے لیکن جس طرح افق کی طرف بڑھو تو وہ دور ہٹتا جاتا ہے اسی طرح گو ہم سمجھتے ہیں کہ تجربہ ہستی مطلق کے علم کی طرف بڑھ رہا ہے، مگر حقیقت میں وہ کبھی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ سچ پوچھو تو یہ دھوکا بھی افق کے دھوکے کی طرح تمام عقول پر مسلط ہے۔

لیکن ادعائی اور انتقادی فلسفی میں ایک بڑا فرق یہ ہے، مقدم الذکر تو بچے کی طرح مبتلائے فریب ہے، مگر موخرالذکر اس دھوکے کو دھوکا سمجھتا ہے، اور اس کی توجیہ کرسکتا ہے۔ کانٹ اپنی تمام تنقید کا لب لباب ان چند الفاظ میں بیان کرسکتا تھا، کہ علم اضافی ہے، معلومہ ذات مطلق، اضافی مطلق ہے۔ جو ایک متناقض بات ہے۔

جو بات روایتی وجودیات کے لئے صحیح ہے، وہی نفسیات کو نیات اور دینیات کے لئے درست ہے۔

ڈیکارٹ لائبنز اور وُلف کی عقلی نفسیات کی بنا ایک منطقی مغالطہ ہے۔ ڈیکارٹ یوں استدلال کرتا ہے کہ میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ اسکے ساتھ وہ ذہن میں ایک جوہر کا اضافہ کرلیتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنے کا اوس کو کوئی حق حاصل نہیں۔ میں فکر کرتا ہوں کا یہ مطلب ہے کہ میں اپنے فکر کا منطقی موضوع ہوں، مگر اس سے مجھ کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ میں اپنے آپ کو ڈیکارٹ کے معنوں میں ایک جوہر بھی سمجھ لوں۔ منطقی موضوع الٰہیاتی موضوع سے مختلف چیز ہے۔ جب میں یہ تصدیق بیان کرتا ہوں کہ زمین ایک سیارہ ہے تو اس تصدیق کا واضع، انا، اس کا منطقی موضوع ہے۔ اور زمین اوسکا حقیقی موضوع۔ ڈیکارٹ کا مشہور مقولہ ایک منطقی مغالطہ ہے، کیونکہ اس میں منطقی موضوع، انا، کو حقیقی موضوع (انا) کے ساتھ خلط ملط کردیا گیا ہے۔ الٰہیاتی نقطۂ نظر سے مجھے نہ انا کا علم ہے نہ ہوسکتا ہے۔ ہاں بطور ایک منطقی موضوع کے میں انا کو جان سکتا ہوں جو میری تصدیقات سے غیر منفک ایک تصور ہے، اور میرے تمام اعمال ذہنیہ کے ساتھ ساتھ موجود ہے۔ اس سے زیادہ میں کچھ نہیں جان سکتا۔ اس کو جوہر سمجھنے سے میں اس کو ایک تصدیق کا محمول بنا لیتا ہوں۔ جو کانٹ کے نزدیک ایسی لغویات ہے، جیسا کہ زمان و مکان کو دیکھنے کا دعوے ہوگا۔ زمان و مکان اولیاتی تصورات ہیں، جو تصورات حسیّہ کیلئے ذہنی سانچے کا کام دیتے ہیں۔ وہ کبھی حواس کا معروض نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح "میں فکر کرتا ہوں"، ایک اولیاتی تصدیق ہے، جو تمام دیگر تصدیقات کی شرط مقدم ہے۔ مگر اس سے انا کی فطرت کے متعلق کچھ پتا نہیں چلتا۔ انا کے متعلق میں کوئی الٰہیاتی تصدیق

قائم نہیں کرسکتا، کیونکہ تصدیق کرنے والا خود میں ہوں۔ ایک ہی شخص وقت واحد میں قاضی اور فریق مقدمہ نہیں ہوسکتا، نہ (جیسے منطق میں کہتے ہیں) موضوع بحث اور موضوع حقیقی ایک ہی ہوسکتے ہیں۔

اگر انا کو جوہر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ تو پھر روح انسانی کے بسیط غیر مادی اور غیر فانی ہونے کے متعلق بحث ہی پیدا نہیں ہوتی۔

بسیط تصورات کے وجود سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح ایک جوہر بسیط ہے، کیونکہ روح میں مرکب تصورات بھی پائے جاتے ہیں۔ تصورات کی بساطت سے رُوحانی جوہر، کی بساطت کا استناج ایسا ہی ہے جیسا وزن کی بساطت سے جوہر کائنات کی بساطت کا انتاج یا میکانکی ماحصل کی بساطت سے قوت حرکی کی وحدت کا انتاج۔

اچھا فرض کرلو کہ روح جوہر بسیط ہے، لیکن بسیط اور غیر فانی ہم معنی نہیں۔ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ کانٹ کے نقطۂ نظر سے اجسام مظاہر ہیں، یعنی ایک مطلقاً نامعلوم علت کے تعاون سے موضوع حسی یعنی انا کے پیدا کردہ واقعات ہیں۔ ہمیں ہر بار انتقادیت کے اس اساسی اصول کی طرف رجوع کرنا چاہئے، کہ مظاہر موضوع حسی یا ذہن سے خارج نہیں۔ گرمی، روشنی اور رنگ اگرچہ خارج کی ایک پُراسرار طلب سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن پھر بھی وہ باطنی واقعات یا بالفاظ دیگر تصورات ہیں۔

یہ سچ ہے کہ کانٹ مظاہر اور وجدان یا تصور کے مابین حد فاصل قائم کرنا چاہتا ہے، اور جو کچھ انا اور غیر انا کی سرحد پر واقع ہوتا ہے اوس کو خالص ذہنی کیفیات سے علیحدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس معاملہ میں اس کو کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ مظاہر ہمارے اندر واقع ہوتے ہیں، اس لئے تصور کے مرادف ہیں۔ لہذا مظاہر ہونے کی حیثیت سے اجسام تصورات ہیں۔ جب یہ حالت ہے تو ایک طرف اجسام اور دوسری طرف وجدانات معقولات اور تصورات کا جوہر ایک ہی کیوں نہ ہو؟ یا یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ ہمارا مادہ غیر مادی ہو، اور جسے ہم نفس یا روح کہتے ہیں وہ مادی شے ہو۔

لہذا انتقادیت سے روح کا مسئلہ بدیہی نہیں رہتا۔ اس اعتقاد کے حامی روح کو صرف ناقابل فنا جوہر ہی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ان کا خیال ہے کہ موت کی حالت میں بھی اس میں

شعور ذات باقی رہتا ہے۔ ہمیں ادراک باطنی کی شدت کے لا انتہا مدارج معلوم ہوتے ہیں، یہی شدت گھٹتے گھٹتے بالکل عدم کے درجہ تک پہنچ جاسکتی ہے۔

ادعائیت نے اسپائنوزا کے فلسفہ میں جس بات کا دعوے کیا تھا (کہ مادی اور روحانی جوہر ایک ہی شئے ہے) انتقادیت نے اسی کو ممکن بتا کر توافق ازلی، امداد الٰہی اور سیلان قوت کے مفروضات کو غیر ضروری ثابت کر دیا۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ ڈیکارٹ کے جواہر اور لائبنٹز کے موناوات محض مظاہر ہیں، جن کا ماخذ شاید ایک ہی ہے، تو مفصلۂ بالا نظریات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اب مسئلہ یہ نہیں رہتا کہ روح اور جسم کے باہمی عمل کی توجیہ کی جائے، بلکہ سوچنا یہ ہے کہ ایک ہی عقل یا اثاثہ فکر اور امتداد کے سے بالکل مخالف مظاہر کو کیسے پیدا کر سکتا ہے۔ اس نئی صورت میں بھی یہ مسئلہ کانٹ کے لئے علی حالہ اہم پر اسرار اور دلچسپ باقی رہتا ہے۔ تصور زمان کو وجدانات اور مقولات کی درمیانی کڑی کہتے ہوئے کانٹ نے اس مسئلہ کے متعلق سرسری طور پر کچھ کہا تھا، لیکن اس مضمون پر اوس نے گہری توجہ نہیں کی، کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے مقدمات کی تردید کرنا پڑتی۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اسے بتانا پڑتا کہ حسیت اور فہم بذات خود کیا ہیں۔ جس کے معنی یہ ستھے کہ شے بذات خود، الٰہیاتی علم کا موضوع بن جاتی۔

عقلی نفسیات کو منہدم کر کے کانٹ، ولف کے معنوں میں عقلی کونیات کا بھی قلع قمع کرنا چاہتا ہے۔ تجربے کے احاطے سے باہر نکل کر یہ مفروضی علم ایک تصور یعنی کائنات کو اپنے تخیلات کا موضوع بنا لیتا ہے۔ جب وہ اس تصویر پر کیفیت کمیت جہت اور اضافت کے نقطۂ نظر سے غور کرتا ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ تناقضات اون نظریات کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں ساتھ ہی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرح قابل ثبوت ہو۔

تناقض کمیت

کائنات کے محدود ہونے کا بھی ایسا ہی بظاہر معقول ثبوت دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ اوس کے زماناً و مکاناً لا محدود یعنی غیر متناہی اور سرمدی ہونے کا۔

(۱) کائنات، زمان و مکان میں محدود ہے۔ استدلال کی خاطر فرض کرو کہ ایسا نہیں۔ کائنات بحیثیت مجموعی ایسے اجزا سے مرکب ہے، جو ایک ہی وقت میں موجود ہیں۔ اس کے اجزا کو ذہنی طور پر یکجا کئے بغیر میں اس کو ایک کل نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن مفروضہ یہ ہے کہ یہ اجزا لاتعداد ہیں، لہٰذا ان کو جمع کرنے کے لئے غیر متناہی وقت چاہئے۔ کائنات کے اس تصور سے لازم آتا ہے کہ اس کے قائم ہونے تک لامحدود وقت گزر چکا ہے۔ لیکن گزرا ہوا وقت لامحدود نہیں ہو سکتا۔ کسی مجموعہ یا میزان تک پہنچنے کے لئے اجزا کی تعداد محدود ہونی چاہئے۔ کیونکہ لامحدود اجزا کو جمع نہیں کر سکتے۔ مگر کائنات کا تصور، جمع کا نتیجہ ہے، لہٰذا کائنات کی وسعت محدود ہے۔ (ارسطو) اب اسی طرح فرض کرو کہ کائنات وقت میں محدود نہیں، اور اس کا کوئی آغاز نہیں۔ اس خیال کے مطابق اس وقت تک لاتعداد لمحے گزر چکے ہیں۔ لیکن لامحدود گزرا ہوا وقت تناقض حدود ہے۔ لہٰذا کائنات زماناً اور مکاناً محدود ہے (افلاطون)

تناقض کیفیت

کیفیت یعنی فطرت باطنی کے نقطۂ نظر سے، مادۂ کائنات یا اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے، یا عناصر سے جو خود مرکبات ہیں۔ دونوں صورتوں کے لئے ایک جیسے مضبوط دلائل دیئے جا سکتے ہیں۔

(۱) مادہ عناصر بسیط یا سالمات سے مرکب ہے۔ فرض کرو کہ اس کا متناقض قضیہ یعنی مادہ کا غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہونا درست ہے۔ اگر اس مفروضہ میں ہم ترکیب اور تحلیل کے تصور سے تجرید کر لیں تو کچھ باقی نہیں رہتا۔ لاشے کا مرکب بھی لاشے ہی ہوگا۔ ہر مرکب شے بسیط عناصر سے بنتی ہے لہٰذا مادہ ناقابلِ تقسیم عنصری جواہر مونادات یا سالمات سے مرکب ہے۔

اس کا متناقض قضیہ بھی کہ مادہ غیر متناہی طور پر قابلِ تقسیم ہے اسی طرح آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ مفروضہ سالمات اگر مادی ہیں تو وہ ممتد ہیں اور ہر ممتد شے قابلِ تقسیم ہے۔ اگر ذرات غیر ممتد ہوں تو وہ مادی نہیں رہیں گے لہٰذا بسیط مادی ذرات کا وجود ناممکن ہے۔

تناقض اضافت

کائنات کے نظام اشیا میں اختیاری علل بھی ہیں یا وہ بلا استثنا وجوب کے زیر فرمان ہے؟ الٰہیین نے دونوں مسائل کا ثبوت دیا ہے اختیاری علل کا وجود مفصلۂ ذیل طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔

فرض کرو کہ اشیا کا باہمی ربط وجوبی ہے، اگر ہم اس فرض کے مطابق معلول سے اس کی علت اولیٰ کی طرف جانا چاہیں تو یہی معلوم ہو گا کہ یہ علت اولیٰ کہیں نہیں ملتی یا جس علت کو ہم علت اولیٰ سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں اولیٰ نہیں بلکہ واقعات کے غیر تمناہی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ دلیل کتفی کے اصول کے مطابق کسی امر کے حدوث کے لئے اس کی پیدائش کے تمام لازمی اسباب و شرائط موجود ہونے چاہئیں اگر شرائط میں سے ایک بھی غیر موجود ہو تو وہ امر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا لیکن سلسلۂ غیر تمناہی کے فرض کے مطابق کسی امر کی کوئی علت اولیٰ نہیں۔ اگر یہ علت نہ ہو تو وہ امر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، مگر یہ امر واقع ہوتا ہے لہٰذا علت اولیٰ یعنی ایسی علت ہے، جو کسی علت مقدم کا بالوجوب معلول نہیں، یعنی خود اختیاری علت ہے لہٰذا کائنات میں وجوبی واقعات کے علاوہ اختیاری واقعات اور علل بھی ہیں۔

اس کے مخالف نظریہ کے مطابق ہر شے میں وجوب یا ربط لازم پایا جاتا ہے اور آزادی و اختیار محض ایک دعویٰ ہے۔ فرض کرو کہ اختیاری علت کا وجود ہے۔ یہ علت لازماً اپنے معلولات سے پیشتر موجود ہوگی اور ان کی پیدائش سے پہلے اس کی حالت مختلف ہوگی، تشبیہاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ پہلے وہ کنواری تھی اور معلولات کی پیدائش کے بعد وہ ماں ہو گئی ہے۔ اس طرح علت زیر بحث کی یکے بعد دیگرے حالتیں ہوں گی جن کے مابین کوئی لزوم علیت نہیں۔ حالانکہ یہ تنقید کے اس اصول کے خلاف ہے کہ ہر مظہر ایک معلول ہے، لہٰذا قدریہ کے معنوں میں آزادی ناممکن ہے۔

تناقض جہت

نظریۂ اثبات کے مطابق دنیا کے اندر یا اس کے باہر ایک ذات واجب

یا علتِ مطلقہ کا وجود ہے اسکا ثبوت اختیاری علل کے ثبوت کی طرح ہے ۔ دنیا ایک سلسلۂ معلولات ہے، ہر معلول کے لئے ایک معین سلسلۂ علل وشرائط ضروری اور مقدم ہے، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آخر میں ایک ایسی علت پہ ٹھہرنا پڑے گا، جو ممکن نہ ہو بلکہ واجب ہو۔

اس کا نقیض یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ذات واجب نہیں، (نہ کائنات کے اندر بطور جزو ذات، اور نہ اس سے خارج بطور علت عالم)

اگر کوئی ذات واجب کائنات کے اندر یا بطور جزو کائنات موجود ہے تو وہ دو طریقوں سے متصور ہو سکتی ہے (۱) وہ دنیا کے آغاز میں موجود تھی (۲) یا وہ اپنے سلسلۂ مظاہر کے ساتھ ہم آغوش ہے ۔ ہر آغاز ایک لمحۂ وقت ہے، لہذا آغاز مطلق ایک ایسا لمحۂ وقت ہوگا جس کے پہلے کوئی لمحہ نہیں، مگر یہ ناقابل تصور ہے، کیونکہ وقت کے تصور میں حدود نہیں پائے جاتے، لہذا کوئی ذات واجب اشیا کی اصل نہیں ہو سکتی ۔ اسپائنوزا اور وحدت الوجود والوں کی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ کلیت اشیا اور مجموعۂ لمحاتِ وقت یعنی کائنات ذات واجب و مطلق ہے۔ اضافی اور ممکن ہستیوں کا مجموعہ کتنا ہی ناقابل پیمائش کیوں نہ ہو لیکن وہ کوئی ذاتِ واجب و مطلق نہیں بنا سکتا، جس طرح لاکھوں احمقوں کو ملا کر بھی کوئی عقلمند انسان نہیں بنتا۔ لہذا دنیا کے اندر کوئی ذاتِ واجب نہیں۔

دنیا سے خارج بھی کوئی ذاتِ واجب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر وہ کائنات سے خارج ہے تو اسکا وجود زمان و مکان سے باہر ہے، مگر مفروضہ یہ ہے کہ وہ اشیا کی اصل ان کا مبدا اور سرچشمہ ہے ۔ اگر وہ آغاز اشیا ہے تو ایک لمحۂ وقت ہے، مگر ابھی ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسے خارج از وقت ہونا چاہئے، لہذا معلوم ہوا کہ ذات واجب نہ کائنات کے اندر متصور ہو سکتی ہے نہ اس کے باہر۔

اس چوتھے تناقض کا تعلق کونیات سے زیادہ عقلی دینیات سے ہے، جسے کانٹ نے پہلے ہی فضول ثابت کر دیا ہے ۔ باوجود اس کے کانٹ نے وجود باریتعالیٰ کے دلائل اور حمایتِ مشیت ایزدی کی تنقید میں اٹھاسی صفحے لکھ ڈالے ہیں۔

آنسلم اور ڈیکارٹ کی پیش کردہ ہستی خدا کی وجودیاتی دلیل، خدا کے تصور سے

اس کی ہستی کا انتاج کرتی ہے، اس کی اتنی ہی وقعت ہے جتنی اس مفلس کے استدلال کی جو یہ کہے کہ میرے ذہن میں میری جیب کے اندر سو روپوں کا تصور موجود ہے لہٰذا واقعاً سو روپے سکۂ شاہی میری جیب میں ہیں۔ گیونیلو نے بھی انسلم پر یہی اعتراض کیا تھا۔

کونیاتی دلیل غلطی سے یہ فرض کر لیتی ہے کہ علل و معلولات کا غیر متناہی سلسلہ نہیں ہو سکتا اور علت اولی کا وجود ضروری ہے۔ ممکن و حادث ہستیوں کو ایک قدیم اور واجب ہستی کے ساتھ جوڑ دینے سے اس کو یہ تسلی ہو جاتی ہے کہ سلسلہ کہیں نہ کہیں ختم ہو گیا، مگر حقیقت میں مفروضہ علتِ اولی اور علت متعاقب میں وہی ناقابل عبور خلیج حائل ہے جو واجب کو ممکن سے اور مطلق کو اضافی سے علیحدہ کرتی ہے۔ بفرضِ محال اگر یہ دلیل مضبوط بھی ہو، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذاتِ واجب جسکا ثبوت دیا گیا ہے وہی شخصی ہستی ہے جسے دینیات خدا کہتی ہے۔

غایتی یا طبیعی دینیاتی دلیل فطرت کے مقاصد و غایات سے ایک خالقِ عاقل کے وجود کا انتاج کرتی ہے۔ اس دلیل میں بڑی بات یہ ہے کہ طبیعت پر اس کا بڑا گہرا اثر ہوتا ہے اور واعظ کے لئے یہ تمام دلائل سے بہتر ہے، لیکن حکیمانہ نقطۂ نظر سے اس کی کچھ قدر و قیمت نہیں کیونکہ (۱) موادِ حسی سے وہ ایسی ہستی کا انتاج کرتی ہے جو احاطۂ حس سے باہر ہے (۲) اس سے صرف ایسے خدا کی ہستی ثابت ہوتی ہے جو مادے کا خالق ہے (۳) علاوہ ازیں اسے کوئی حق حاصل نہیں کہ کائنات کو ایک گھڑی یا ایک مکان سے تشبیہ دے۔ کیا کائنات لازمی طور پر ایک ایسی صنعت ہے، جس کے لئے صانع کا ہونا لازمی ہے؟ سمجھنے کے بجائے کہ دنیا ایک مشین ہے جو کسی خاص وقت میں معرض وجود میں آئی، کیا اسے ازلی نہیں سمجھ سکتے (۴) اور ساتھ ہی یہ بھی غور کرنا چاہیئے کہ مقصدیت کیا چیز ہے؛ آیا یہ خود اشیا کے اندر پائی جاتی ہے یا ہم اشیا کو اپنے لئے مفید یا غیر مفید پا کر ان کو مقصدیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔ (اسپائنوزا)

اخلاقی ثبوت جو نظامِ اخلاقی کی مقصدیت، قانون اخلاق کے وجود، ضمیر اور ذمہ داری کے احساس پر مبنی ہے، عقلِ عملی کے نقطۂ نظر سے نہایت زبردست ہے،

لیکن عقل نظری کے لحاظ سے اس میں دلیلِ مقصدی کی کمزوری پائی جاتی ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ ثبوت اسی دلیل کی ایک صورت ہے۔ [۵]

بلکہ علم کی تنقید الحاد میں ختم نہیں ہوتی، مگر خدا تک بھی نہیں لے جاتی، نہ یہ ادّیت کی جانب رہبری کرتی ہے اور نہ روح کی روحانیت اور اختیار کا انتاج کرتی ہے۔ الٰہیات میں اس کا آخری نقطہ حیرت یا لا ادریت ہے، اپنے وجدانات تعقلات اور اولی تصورات کے طلسمی دائرہ میں محصور ہو کر ہم ادراک کرتے، تصدیق کرتے اور جانتے ہیں، لیکن ہمارا علم صرف مظاہر تک محدود ہے اور مظاہر دو مطلقاً نامعلوم ہستیوں کے باہمی علائق ہیں (ایک طرف بالکل مجہول وجود خارجی اور دوسری جانب نفس فاکر، جس کا علم ہمیں اس کے مظاہر سے ہوتا ہے مگر جس کی ذات ایک رازِ سربدی ہے) جس شے کو ہم دنیا کہتے ہیں وہ اصلی دنیا نہیں بلکہ حسیت اور فکر کی ڈھالی ہوئی دنیا ہے۔ یہ نامعلوم وجود خارجی اور ملکات ذہنیہ کے مشترک اعمال کا نتیجہ ہے، یہ دو مجہولوں کی باہمی اضافت، فرض در فرض اور خواب در خواب ہے۔

تنقید عقل عملی

تنقید عقل نظری ہمیں تشکیک میں ڈال دیتی ہے، اور یہ تشکیک نہایت گہری ہے کیونکہ حکیمانہ استدلال اور ثبوت کا نتیجہ ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا سخت غلطی ہوگی کہ کونگزبرگ کا فلسفی روایتی معنوں میں متشکک ہے اور اس میں اپنے زمانے کی مادیت کی طرف رجحان پایا جاتا ہے۔ بلاشبہ تشکیک تنقید عقل نظری کا لازمی نتیجہ ہے مگر یہ کانٹ کا آخری فیصلہ نہیں۔ اس کے خلاف دعویٰ کانٹ کے فلسفہ اور اس کی غایت تنقید کو غلط سمجھنا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ اخلاقی اعتقاد اور اس کے ماورائی مقصود کا مخالف نہیں بلکہ وہ تمام تر اس کا حامی ہے۔ ٹرٹیولین اور پاسکل کی طرح عقل کی تحقیر

---

[۵] توحید تکثیر اور وحدت الوجود کی تنقید بھی الٰہیت کی تنقید کی طرح ہے۔ الٰہیت ایک تصور عقلی کو مقولۂ وجود کے تحت میں لے آتی ہے توحید تکثیر اور وحدت الوجود اس پر کمیت کے مقولات (وحدت، کثرت وکلیّت) کا اطلاق کرنے میں غلطی کرتی ہے۔

کانٹ کا مقصد نہیں بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ ملکات انسانی میں عقل کو اوس کے محدود و مخصوص مقام پر رکھے اور یہ بتائے کہ پیچیدہ روحانی زندگی میں عقل کا کیا کام ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقل کی جگہ ماتحتانہ ہے اور اس کا کام تنظیم و تبدیل ہے تخلیق نہیں۔ ہمارے ملکات اور اشیاء کی بنیاد عقل نہیں بلکہ ارادہ ہے، یہ کانٹ کے فلسفہ کا اساسی خیال ہے۔ عقل ہم کو تناقضات میں پھنساتی اور شکوک میں مبتلا کر دیتی ہے، اگر ارادہ ایمان کا حلیف، ہمارے اخلاقی اور مذہبی اعتقادات کا سرچشمہ اور ان کا فطری رہنما ہے۔ کانٹ روح خدا اور شے بذات خود کا منکر نہیں، مگر وہ ان تصورات کی حقیقت کو استدلال سے قابل ثبوت نہیں سمجھتا، وہ روحانیتی ادعائیت پر حملہ کرتا ہے مگر اسی حملہ سے مادیت بھی منہدم ہو جاتی ہے، وہ الٰہیت سے جنگ کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ملاحدہ کے ادعا کا بھی قلع قمع کر دیتا ہے۔

جس چیز کو وہ بالکل تباہ کر دینا چاہتا ہے وہ عقل نظری کی ادعائیت ہے خواہ وہ الٰہیت میں یا الحاد، روحانیت یا مادیت کسی صورت میں بھی رونما ہو، وہ اس خیال کو ملیامیٹ کر دینا چاہتا ہے کہ عقل نظری کو نظام ملکات پر حکمرانی حاصل ہے اور فہم انسانی میں ارادے سے علحدہ الٰہیاتی قابلیت پائی جاتی ہے۔ بلکہ بطریق انتقام وہ عقل عملی یعنی ارادہ میں ایک حد تک الٰہیاتی قابلیت کا ہونا تسلیم کرتا ہے۔

فہم کی طرح ارادہ بھی اپنی اصلی صورتیں اور مخصوص قوانین رکھتا ہے۔ اسکی قانون سازی کی قابلیت کو کانٹ عقل عملی کہتا ہے اس نئے عالم میں تنقید عقل نظری کے مسائل اپنا رنگ بدل لیتے ہیں شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور عدم تیقن علمی یقین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اخلاقی قانون عقل نظری کے طبعی قانون سے بالکل مختلف ہے، طبعیات کے قوانین کبھی ادھر سے ادھر نہیں ہو سکتے ان کی مخالفت ناممکن ہے، اخلاقی قانون پابندی کا مطالبہ کرتا ہے مجبور نہیں کرتا، لہٰذا اس کے ضمن میں اختیار بھی پایا جاتا ہے۔ گو اختیار کو نظری طور پر ثابت نہیں کر سکتے لیکن ارادے کو اس میں کوئی شک نہیں۔ یہ عقل عملی کا ایک اولی اصول اور شعور اخلاقی کا ایک بدیہی وجدان ہے۔

فلسفہ کے لئے یہ ایک بڑا عقدہ ہے کہ عقل عملی کے اس بدیہی اصول کو عقل نظری کے اس علم متعارف سے کس طرح مطابق کر سکتے ہیں کہ نظام مظاہر کا ہر واقعہ ایک لازمی معلول ہے، اور عالم مظاہر وجوب مطلق کے زیر فرمان ہے۔ کانٹ جسکا عقیدۂ اختیار نظری

صداقت کے عشق سے کچھ کم نہیں، وہ فطری اور اخلاقی آزادی میں کامل عدم موافقت کا قائل نہیں ہوسکتا۔ اس معاملے میں عقل اور ضمیر کی مخالفت صرف ظاہری ہوسکتی ہے، یہ ضرور ممکن ہونا چاہئے کہ عقل اور ارادے کے حقوق کو پامال کئے بغیر انکا تناقض رفع ہوسکے

اگر عقل نظری کی تنقید میں اختیار کا قطعی انکار ہوتا تو اس مسئلہ کا حل ناممکن ہوجاتا مگر حقیقت یہ ہے کہ اس میں صرف عالم مظاہر سے اختیار کو خارج کیا گیا ہے، نہ کہ اوس عالم ماوری سے، جو مظاہر سے پس پردہ اور ناقابل علم ہے۔ عقل نظری کہتی ہے کہ عالم مظاہر میں اختیار ناممکن ہے، مگر عالم مطلق میں ممکن و قابل فہم ہے اور یہ بطور ذات کے متصور ہوسکتا ہے، عقل عملی اسی پر یہ اضافہ کرتی ہے کہ ممکن ہی نہیں بلکہ یقینی ہے، لہذا ملکہ علم اور ارادہ میں کوئی حقیقی تناقض نہیں۔ ہمارے افعال زمان و مکان میں واقع ہونے کے لحاظ سے معین و مقدر ہوتے ہیں، مگر اس لحاظ سے کہ ان کا ماخذ (یعنی ہماری عقلی حیثیت) حسیت کی ان دو صورتوں سے آزاد ہے وہ غیر مقدر ہوتے ہیں۔ اگر زمان و مکان خارجی ہستیاں ہوتیں جیسے کہ فلسفۂ ادعائیت کا خیال ہے، تو یہ مسئلہ اس طرح حل نہ ہوسکتا۔ اس نقطۂ نظر سے انکار اختیار میں اسپائنوزا کا خیال درست ہے، لیکن جب ہم تنقید کے اس خیال کو تسلیم کرلیتے ہیں کہ مکان اور زمان جہات نظر ہیں اور خود اشیاء ان سے غیر متاثر ہیں تو وجوب اشیاء کا محض ایک نظریہ رہ جاتا ہے جسکی تردید عقل بغیر اپنی بنیاد سے ہٹے نہیں کرسکتی، لیکن اشیاء کی حقیقت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔

بادی النظر میں مسئلۂ اختیار کے اس حل پر ایک سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر روح بطور ایک عقلی ہستی کے مظہر نہیں اور زمان میں موجود نہیں تو مقولۂ علیت کا اطلاق اس پر نہیں ہوسکتا کیونکہ مقولات کا اطلاق صرف مظاہر پر ہوتا ہے ذات پر نہیں ہوتا، اس حالت میں روح علت یا آزاد علت نہیں رہتی۔ مقولۂ وحدت کا اطلاق بھی اس پر نہیں ہوسکتا، لہذا وہ دوسرے افراد سے علٰحدہ کوئی فرد بھی نہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ایک کلی سرمدی اور غیر متناہی ہستی ہے۔ فشٹے نہایت بجا طور پر کانٹ کے مقدمات سے انائے مطلق کا استخراج کرتا ہے، لیکن کانٹ کو اس کا گمان بھی نہیں ہوتا کہ اس کے فلسفہ کا یہی منطقی نتیجہ ہے۔ بلکہ

عقل عملی کے نام سے وہ بقائے انفرادی کو مسئلۂ اخلاق کے حل کے لئے ایک ضروری شرط خیال کرتا ہے اور روح سے علیحدہ خدا کے وجود کو نظام اخلاقی کا کفیل اور بالآخر غلبۂ خیر کا ضامن سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی دینیات اس کے اخلاقیات کا محض ایک دم چھلا ہے، اور کچھ بہت زیادہ قابل لحاظ نہیں۔ کانٹ کے فلسفہ میں دینیات ازمنۂ وسطیٰ کی طرح علوم کی ملکہ نہیں بلکہ آزاد اخلاقیات کی ایک ناچیز کنیز ہے۔ تنقید عقل عملی کے شخصی خدا سے ہمیں کانٹ کے ایک ہمعصر کا مشہور حکیمانہ قول یاد آتا ہے کہ اگر حقیقت میں کوئی خدا نہ ہو تو ہمیں ایک خدا ایجاد کرنا پڑے گا۔

کانٹ کا اصلی خدا، نصب العین کا خدمت میں اختیاری ارادہ، یا ارادۂ نیک ہے۔

عقلِ عملی یعنی ارادہ کی فوقیت کے نظریہ سے کانٹ کا اعتقاد اس معاملہ میں نہایت واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے۔ عقلِ نظری اور عقل عملی براہ راست ایک دوسری سے متناقض تو نہیں، لیکن اخلاقیات اور مذہب کے نہایت اہم مسائل میں وہ کسی قدر اختلاف البتہ رکھتی ہیں، عقل نظری کے لئے خدا ہستی مطلق اور اختیار ایسے نصب العین ہیں جن کا خارجی وجود قابل ثبوت نہیں۔ بخلاف اس کے عقلِ عملی خود مختار روح، اس کی ذمہ داری اسکی بقا اور ہستی باری تعالیٰ کی قائل ہے۔ اگر دونوں عقلوں کا مرتبہ برابر ہوتا تو اس اختلاف کے نتائج نہایت تباہ کن ہوتے اور اگر عقلِ عملی عقلِ نظری کے ماتحت ہوتی تو اس سے بھی زیادہ خرابی واقع ہوتی، لیکن عقل عملی کا مرتبہ عقل نظری سے بڑا ہے اور حقیقی زندگی میں عقل عملی شریک غالب ہے، لہٰذا ہم کو اس ایمان پر اپنے اعمال کو ڈھالنا چاہئے کہ روح غیر فانی ہے اور جزا و سزا دینے والی ایک عادل ہستی موجود ہے اور اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ گویا یہ باتیں ثابت ہو چکی ہیں۔

بعض حیثیات سے عقل اور ارادہ کا اختلاف اچھی چیز ہے۔ اگر حقائق دینیہ، خدا، اختیار، بقائے روح، بدیہی ہوتے یا منطقی طور پر ثابت ہو سکتے تو ہم جزائے آخرت کے لالچ سے نیکی کرتے، ہمارا ارادہ آزاد نہ رہتا اور ہمارے اعمال پورے طور پر اخلاقی نہ رہتے، کیونکہ ضمیر کے قطعی حکم اور اس کی عزت کے سوا ہر محرک خواہ وہ انسانی دوستی ہو

یا عشق الٰہی ارادے کو بے اختیار کر دیتا اور اس کے افعال کو اخلاقی رنگ سے محروم کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں مذہب جب ہی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کلیتہً اخلاق کے مطابق ہو۔ حدودِ عقل میں مذہب بے کم و کاست محض اخلاق پر مشتمل ہے۔ عیسائیت کا جوہر سرمدی اخلاق ہے، نوع انسان میں حق کی فتح کلیسا کا نصب العین ہے۔ جب کلیسا کوئی اور مقصد مدِ نظر رکھتا ہے تو وہ اپنے استحقاق وجود کو خارج کر دیتا ہے[1]۔

تنقید تصدیق

تنقید عقل عملی کے قطعی حکم، تفوق ضمیر اور آزادی اخلاق سے، کانٹ کے اخلاقی احساس اور عشق حریت کو جسے تنقید عقل نظری نے متزلزل کر دیا تھا ایک گونہ تسکین حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی فلسفیانہ طبیعت جمالیات اور مقصدیت میں پھر جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہی مضامین تنقید، تصدیق کا موضوع ہیں، ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ تنقید عقل نظری میں وہ کس طرح ہر جگہ تحلیل کے ساتھ ترکیب کو مدنظر رکھتا ہے اور کس طرح علم کی مشین کے مختلف پرزوں کو جوڑتا ہے۔ حسیت اور عقل کے وظائف کے مابین وہ تصور زمان کے وظیفۂ متوسط کو رکھ دیتا ہے جو نیم وجدان ہے اور نیم مقولہ۔ بالکل متناقض اولیاتی تصورات میں درمیانی مقولات سے ربط پیدا کر دیتا ہے، یہی ترکیب کا ولولہ اس کو مجبور کرتا ہے کہ عقل نظری اور ضمیر کے مابین جو خلیج ہے اس پر ایک پل باندھا جائے۔ تنقید تصدیق اسی کوشش کا نتیجہ ہے۔

جمالی اور مقصدی حس، فہم اور ارادہ کے مابین ایک درمیانی کڑی ہے، صداقت فہم کا نصب العین ہے اور فطرت وجوب فطری اس کا مواد ہے، ارادہ نیکی کے لئے

---

[1] بی۔ جے بروہمن انشتراکی کی کتاب "اخلاقیات آزاد"، اسی اصول پر مبنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اخلاق کو دینیات کا سہارا چھوڑ دینا چاہئے اور جن عقائد کو وحی والہام کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے انھیں ترک کر کے صرف ضمیر اور عدل کے اصول باطنی پر قائم ہونا چاہئے"، خدا اور بقائے روح پر ایمان لانا اس کے لئے ضروری نہیں، بیسل مورن اور کوگنگ نے بروہمن کے اس خیال کی تائید کیلئے ایک ہفتہ وار اخبار شائع کیا اور اسے ہر دلعزیز بنانے کی کوشش کی، اس اخبار کا نام آزاد اخلاق تھا ۱۸۶۵ء

ساعی ہوتا ہے اور آزادی سے تعلق رکھتا ہے، جمالی اور مقصدی حس کا تعلق خوبصورتی اور مقصد سے ہے، جو صداقت اور نیکی فطرت اور اختیار کے درمیان واقع ہیں۔ کانٹ نے اس کا نام تصدیق اس لئے رکھا ہے کہ منطقی تصدیق اور اس حس کے مظاہر میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ منطقی تصدیق کی طرح جمالی اور مقصدی حس ایسی اشیاء کے مابین تعلق قائم کرتی ہے جن میں بذات خود کوئی بات مشترک نہیں ہوتی، یعنی جو کچھ ہے اور جو کچھ ہونا چاہئے، یا اختیار اور جبر فطری کے مابین۔

ا۔ جمالیات

جمالی حس، فہم و ارادہ دونوں سے مختلف ہے۔ یہ نہ نظری ہے نہ عملی، بذات خود ایک جداگانہ مظہر ہے، البتہ اس میں عقل اور ارادہ کے ساتھ یہ بات مشترک پائی جاتی ہے کہ اس کی بنیاد بھی کلیتہً ذہنی ہے۔ جس طرح عقل صداقت کو اور ارادہ نیکی کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حس جمالی حسن کو پیدا کرتا ہے، حسن اشیاء کے اندر نہیں پایا جاتا، جمالی حس سے علٰحدہ اسکا کوئی وجود نہیں، جس طرح زمان و مکان حس نظری کی پیداوار ہیں، اسی طرح حسن، حس جمالی کی پیداوار ہے وہ چیز خوبصورت ہے جو خوش کر سکے (کیفیت) اور سب کو خوش کر سکے (کمیت) جو بغیر غرض اور بغیر تعقل خوش کر سکے (اضافت) اور ضرور خوش کر سکے (جہت)

حسین چیزوں کے ادراک سے فہم اور تخیل میں کامل موافقت کے باعث سکونِ قلب اطمینان اور ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے، حسن کی یہ ایک متمائز خصوصیت ہے جس کی بنا پر عظمت کے احساس سے ہم اس کو جدا کر سکتے ہیں، باعظمت چیزیں ہمارے اندر ایک ہیجان اور تلاطم پیدا کر دیتی ہیں اور روح کو کہیں سے کہیں لیجاتی ہیں۔ حسن کا مسکن صورت ہے اور عظمت صورت اور اس کے مظروف کے عدم تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ حسین چیزیں سکون و اطمینان پیدا کرتی ہیں اور باعظمت اشیاء ملکات میں بدنظمی کا باعث ہوتی ہیں۔ عظمت سے عقل اور قوت متخیلہ میں جنگ ہو جاتی ہے، کیونکہ عقل کو لاتناہی کا ادراک ہو سکتا ہے اور تخیل کے حدود معین ہیں۔ تاروں بھرے آسمان، متلاطم سمندر اور آندھی سے ہم میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس پیکار کا نتیجہ ہے جو عقل اور قوت متخیلہ کے درمیان اس لئے شروع ہو جاتی ہے کہ عقل نہایت اطمینان سے فطرت کی قوتوں اور آسمانی فاصلوں کو ناپ سکتی ہے، مگر قوت متخیلہ لاتناہیوں میں

پرواز نہیں کر سکتی۔ انسان میں عظمت کا احساس اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ وہ عقل کی وجہ سے خود باعظمت ہے، فطرت کے عظیم الشان مناظر کے روبرو حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے، کیونکہ اس کی عقل اس کی قوت تخیلہ سے بلند نہیں ہوتی، اس لئے یہ قول نہایت درست ہے کہ باعظمت اشیاء کے ادراک سے روح میں علو پیدا ہوتا ہے، عظمت کے احساس میں انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل کے لحاظ سے وہ لامحدود ہے اور تخیلہ کے لحاظ سے محدود۔ محدود بھی اور لامحدود بھی، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ **کانٹ** اس بعید کے اندر نہیں جا سکتا، کیونکہ اس کے لئے اُسے ان حدود کے پار جانا پڑیگا جو اس نے علم کے لئے مقرر کئے ہیں۔

۴۔ مقصدیت مقصدیت کی دو قسمیں ہیں ایک سے تو بلا واسطہ اور بغیر کسی تصور کی مدد کے مسرت وتسکین کا احساس پیدا ہوتا ہے یہ غائیت ذہنی ہے جسے حسن کہتے ہیں۔ دوسری سے بھی لذت پیدا ہوتی ہے، لیکن بالواسطہ یعنی تجربے یا عمل استدلال سے، یہ غائیت خارجی ہے، جسے مفاد کہتے ہیں۔ مثلاً ایک ہی پھول مصور کے لئے تصدیق جمالی کی شے اور عالم نباتات کے لئے تصدیق غائی کی شے ہو سکتا ہے۔ مصور کے لئے اسکا حسنِ صورت لذت آفرین ہے اور عالمِ نباتات اس سے اس لئے خوش ہے کہ وہ کسی علاج میں کام آ سکتا ہے، تصدیقِ حسن بلا واسطہ اور خود رو ہے، تصدیقِ مفاد گزشتہ تجربے کا نتیجہ ہے۔

تنقید عقلِ نظری ہر مظہر کو ایک وجوبی معلول سمجھتی ہے، اس لئے عالم مظاہر سے مقصدیت کو خارج کر دیتی ہے۔ طبیعات علل اور معلولات کے ایک غیر متناہی سلسلے کی کڑیاں گنتی ہے، مقصدیت معلول کو ایک مقصود یا غایت قرار دیکر علت اور معلول کے درمیان ایک تیسری چیز یعنی۔ وزیدہ حصول، داخل کر دیتی ہے، نظری لحاظ سے مقصدیت بے معنی چیز ہے، تاہم جب تک ہم احساسی مقصد کے ساتھ فطرت کا مطالعہ کرتے رہیں گے، مقصدیت سے بچ نہیں سکتے۔ جب تک ہم اپنا ایک ملکۂ ذہنی ترک نہ کر دیں جو عقل اور ارادہ کی طرح حقیقی اور ضروری ہے، ہم اس بات پر مجبور ہیں کہ آنکھ کان اور عام عضوی وجود کی ساخت میں مقصدیت کو تسلیم کریں، میکانکیت سے غیر عضوی دنیا کی توجیہہ ہو جاتی ہے، لیکن علم الحیات خواص الاعضا اور تشریح میں غایت کو مانے بغیر چارہ نہیں۔

عقلِ نظری میکانکیت کا اثبات کرتی ہے اور حسِ مقصدی غایت کا، لیکن یہ تناقض جبر اور اختیار کے تناقض سے زیادہ لاینحل نہیں۔ مقصدیت مظاہر کے متعلق محض ایک نظریہ ہے۔ باقی اشیاء کی ماہیت نہ اس سے معلوم ہوتی ہے اور نہ میکانکیت سے۔ ماہیت اشیاء تنقیدِ تصدیق کے لئے بھی ویسی ہی ناقابلِ علم ہے جیسی تنقیدِ عقلِ نظری کے لئے، اشیاء بذاتِ خود وقت میں موجود نہیں، ان میں نہ توالی ہے نہ مدت۔ میکانکیت کے نزدیک علت اور اسکا معلول اور مقصدیت کے نزدیک علتِ اختیاری ذریعۂ حصولی اور اس کا مقصود ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، یعنی ان میں انفصال زمانی پایا جاتا ہے، لیکن زمان، وجدان کی محض ایک صورت اولی اور ادراک اشیاء کی ایک جہت ہے میرے فکر اور نظریہ سے علیحدہ بطور خود میکانکی کے علت اور معلول اور مقصدی کا عامل تخلیقی، ذریعہ اور غایت غیر متفارق اور ہم زمان ہیں، ایک ایسی فہم کا خیال کرو جو ہماری طرح زمان و مکان صور اولیہ میں لپٹی ہوی نہ ہو، یعنی ایک آزاد اور مطلق وجدانِ عقلی ہو، ایسی فہم میں علت اور معلول ذریعہ اور مقصد ایک ساتھ موجود ہوں گے، غایت اور ذریعہ اس میں باہم وجود ہوں گے، غایت علتِ فاعلی کے بعد نہیں آئے گی، بلکہ دونوں ایک دوسرے کے اندر ہوں گے۔ مقصدیت داخلی، جو غایات فطرت اور علل فاعلہ کو ہم وجود سمجھتی ہے میکانکیت اور مقصدیت کے تناقض کو فطری طور پر حل کردیتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمان و مکان کی ذہنیت **کانٹ** کی تعلیم کا سب سے زیادہ طبعزاد اور معنی خیز نظریہ ہے، کوئی سوال کتنا ہی باریک اور تاریک کیوں نہ ہو، **کانٹ** کے اس نظریہ سے ضرور روشن ہوجاتا ہے، زمان و مکان نفس کی آنکھیں ہیں، جن سے وہ اپنی لامحدود کائنات کو دیکھتا ہے، اگرچہ یہی اعضا اس کے علم کے حدود بھی تعین کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اس سدِ سکندری کے روحِ انسانی اپنے آپ کو آزاد غیر فانی اور یزدانی سمجھتی ہے اور میدانِ عمل میں۔ اپنی حریت کا اعلان کرتی ہے۔ عالم مظاہر نفس ہی کے قوانین پہ چلتا ہے، نفس ہی قانون اخلاق کا مصدر ہے اور نفس ہی آفرینش حسن کا باعث ہے۔ مختصر یہ کہ تینوں تنقیدات روحانیت مطلقہ میں ختم ہوتی ہیں۔ **کانٹ** اپنے کام کو **کوپرنیکس** کے کام کے مماثل سمجھتا تھا، جس طرح دورات فلکی کے مصنف نے زمین کی جگہ سورج کو نظام سیارات کا مرکز قرار دیا، اسی طرح تنقید کے مصنف نے نفس کو

عالم مظاہر کا مرکز بنا دیا اور اس کو نفس پر موقوف قرار دیا۔ **کانٹ** کا فلسفہ بلا شبہ فکر جدید کی سب سے زیادہ مثمر شاخ ہے۔ صرف ایک کو مستثنیٰ کر کے[1] باقی ہماری صدی کے سب بڑے بڑے نظاماتِ فلسفہ **کانٹ** ہی کے فلسفہ کا تسلسل ہیں۔ گزشتہ تیس سال میں بہت سے لوگوں نے اٹھارھویں صدی کا انگریزی فرانسیسی فلسفہ از سرنو شروع کر دیا ہے، لیکن یہ لوگ بھی **کانٹ** کا نام بڑی عزت سے لیتے ہیں۔

۶۳۔ کانٹ اور جرمن تصوریت

لائبنٹز وولف کا ادعائی فرقہ، متشکک شولزے انتخاب پسند ہرڈر، **جیکوبی** اور **ہامان**، اعتقاد مذہبی کے شارحین نے روایات کے خلاف **کانٹ** کی دعوت جنگ قبول کر لی۔ بعض **سیلومن میمون** اور **بارڈیلی** جیسے آزاد خیالوں نے **کانٹ** کی تعلیم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور اگرچہ وہ بھی اس سے متاثر ضرور ہوے۔ مگر بہت سے شاگردوں نے **کانٹ** کے فلسفہ کا استقبال بڑی گرمجوشی سے کیا گو اس کو اچھی طرح سے سمجھے نہیں۔ ان میں سے بعض **بوٹروگ**، **کرگ** اور فرائز جیسے مجتہد لوگ بھی تھے اس کی تعلیم کے بڑے مبلغ تین تھے **شلر** (جرمنی کا قومی شاعر) **رین ہولڈ** اور **فشٹے** جامعۂ جینا اس نئی تحریک کا ایک منور مرکز ہو گیا یا یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ ایک کٹھالی تھی جس میں ان خیالات نے پگھل پگھلا کر ایک نئی صورت اختیار کرلی۔

اصلی انتقادیت **لوک ہیوم** اور **کونڈلک** کی احساسیت اور **لائبنٹز** کی عقلیت کے بین بین تھی۔ احساسیت نے یہ کہا تھا کہ تمام تصورات اور حقائق خواہ وہ کسی رتبے کے ہوں حواس سے حاصل کئے جاتے ہیں عقل ان کو پیدا نہیں کرتی بلکہ باہر سے حاصل کرتی ہے۔ بخلاف اس کے عقلیت اس بات کی مدعی تھی کہ تمام تصورات اور حقائق عقل کی

---

[1] میری مراد کامٹ کا فلسفہ ہے جسکا تعلق اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفہ سے ہے کامٹ خود اپنے ۱۰۔ دسمبر ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں جو اس نے گستاؤ کو لکھا ہے کہتا ہے کہ "میں ہمیشہ سے کانٹ کو نہ صرف زبردست اہل فکر خیال کرتا ہوں بلکہ ایک ایسا الہیاتی سمجھتا ہوں جسکی الہیات میرے ایجابی فلسفہ سے بہت قریب ہے"

پیداوار ہیں جسے ادراکِ خارجی کہتے ہیں وہ بھی ایک ابتدائی تخیل ہی ہے۔ تمام فاعلیت ذی فکر ذہن میں ہے اور جہاں اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ باہر سے مواد حاصل کر رہا ہے وہاں بھی وہ خود خلق کرتا ہے انتقادیت اس امر میں احساسیت سے متفق ہے کہ ہمارے تمام تصورات بلا استثناء احساس سے حاصل کئے جاتے ہیں مگر وہ ساتھ یہ کہتی ہے کہ صرف ان کا مادہ باہر سے حاصل ہوتا ہے ان کی صورت عقل کا عطیہ ہے اس لحاظ سے عقلیت حق بجانب ہے انتقادیت ہر تصور کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے ایک مادی حصہ جو اس نے تجربی طریقے سے مہیا کیا ہے اور دوسرا فکر کا مہیا کردہ اولیاتی حصہ یعنی عنصر صوری۔ لہٰذا ہر علم اور فلسفے کے دو حصے ہو سکتے ہیں ایک عقلی یا نظری حصہ اور دوسرا تجربی حصہ انتقادیت ان دونوں نظامات اور دونوں طریقوں کی جزئی صداقت کو تسلیم کرتی ہے اور دونوں کی صداقت مطلق کے ادعا کو باطل قرار دیتی ہے۔ اس میں تصوریت بھی ہے اور موجودیت بھی، اگر وہ ان دونوں سے بالاتر ہے۔

لیکن یہ حالت توازن زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ رینو ہولڈ[1] نے اپنے نظریۂ عنصری سے اسکو متنزلزل کر دیا کانٹ نے اپنی آنکھوں سے عقلیت مطلق کے غلبہ کو دیکھا اور دوسری طرف ردِ عمل کے طور پر خالص احساسیت بھی پھر زندہ ہوگئی۔ وہ ان حالات کے خلاف بڑے زور و شور سے چیختا پکارتا رہا، تاہم اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انیسویں صدی کے تمام تصوریتی نظریات کے بیج کانٹ کی "نظریہ انتقادیت" ہی وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔ اسپائنوزا کے فلسفہ کے اثر سے جسے لیسنگ اور ہرڈر نے جرمنی میں داخل کیا ان بیجوں میں جلدی بالیدگی پیدا ہوگئی۔

کانٹ نے یہ گمان ظاہر کیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مظاہر حس کی پس پردہ نامعلوم ہستی ہمارے مظاہر روحانی کی پس پردہ نامعلوم ہستی کی ہم وجود ہو۔ یہ سادہ خیال جسے کانٹ آگے نہ بڑھا سکا فشٹے کے فلسفہ میں ایک بار آور تخم ثابت ہوا۔

[1] رینو ہولڈ کا نظریۂ عنصری یہ ہے کہ علم کے اولیاتی اور تجربی عناصر ایک ہی اصل مشترک سے نکلتے ہیں جسے وہ ملکۂ تمثل کہتا ہے اس میں فشٹے کی نفسیتی تصوریت کی پیش بینی پائی جاتی ہے جس نے وہی اصل مشترک کو انا کہا۔

اگر کانٹ انا اور غیر انا کی ہم وجودی کا مفروضہ پیش نہ بھی کرتا تاہم اس کی انتقادیت میں تصوریت کا رنگ پھر بھی غالب رہتا اگرچہ اوس نے نظامِ اشیاء اور معروض ماورائی کو عقل سے ایک علیحدہ چیز قرار دیا جو ہمارے تصورات کے لئے مواد مہیا کرتا اور ہمارے حواس پہ مرتسم ہوتا ہے لیکن اعلیٰ ترین کام اس نے عقل خالص ہی کے سپرد کیا۔ عقل بحیثیت ذہن ذی فکر زمان و مکان کو پیدا کرتی ہے اور حواس کے مہیا کردہ مواد سے مظاہر کو تعمیر کرتی ہے مظاہر اگر عقل کی مخلوق نہیں تو اسکے موضوع ضرور ہیں عقل مظاہر کو اضافت اور علیت کے مقولات سے مربوط کرتی ہے عقل کی قوت تقنن سے مظاہر علل و معلولات بن جاتے ہیں اگر ہم فطرت سے خود اشیاء کو مراد نہ لیں بلکہ ان کو ظاہری اور باطنی مظاہر کا مربوط مجموعہ سمجھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقل فطرت کو بناتی اور پیدا کرتی ہے کیونکہ فطرت کے قوانین عقل ہی کے نافذ کردہ ہیں۔ کائنات خدا اور ہستی مطلق کے تصورات بھی عقل ہی میں پیدا ہوتے ہیں۔

اگر عقل ہی زمان و مکان بناتی ہے اگر عقل ہی مظاہر کو معین و مرتب کرتی ہے اگر عقل ہی فطرت اور نظم عامہ کی خالق ہے تو اس چیز کے متعلق کیا کہیں جو عقل کو باہر سے ملتی ہے مظاہر یا وجدان و فکر کا موادِ خام، وہ کیفیت نامعلوم جو آواز رنگ بو ذائقہ حرارت لذت اور درد میں فرق پیدا کرتی ہے، وہ ہستی پراسرار جس کی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ ایک مادر زاد اندھا خواہ وہ کیسا ہی اعلیٰ درجہ کا ریاضی داں اور مناظر و مرایا کے قوانین سے آشنا کیوں نہ ہو، لیکن روشنی کا کوئی صحیح تصور قائم نہیں کرسکتا، یہ ہے وہ چیز جو ہمیں باہر سے ملتی ہے باقی سب کچھ ہماری اپنی تخلیق ہے یہ مواد ہے کیا، آتا کہاں سے ہے اور دیتا کون ہے؟ یہ ایک نامعلوم ہستی سے آتا ہے جسے شے بذات خود کہتے ہیں، ایک معروض ماورائی جو علم میں نہیں آسکتا، ایک عامل پراسرار جو احساسات کو اکساتا اور تصورات کے بنانے میں معین ہوتا ہے مگر جسکے متعلق نہ کوئی ایجابی بات کہہ سکتے ہیں اور نہ سلبی۔

جب اس کے متعلق کسی طرح ہاں یا نہ نہیں کرسکتے تو اس بات کا اثبات کیسے ممکن ہے کہ وہ ایک عامل ہے اور احساسات کو اکساتا ہے۔ وجدان کا معروض ماورائی (شئے بذات خود) نہ زمان میں ہے نہ مکان میں۔ زمان و مکان میں صرف

مظاہر پائے جاتے ہیں۔ شے بذات خود ظاہر نہیں ہوتی فہم کی کوئی صورت اس پر عائد نہیں ہوسکتی خود کانٹ کہتا ہے کہ اس کو حجم مقدار وجود حقیقی یا جو ہر کچھ نہیں کہہ سکتے وہ ہمارے ارتسامات کی علت بھی متصور نہیں ہوسکتی اگرچہ کانٹ اسے ایسا سمجھنے میں اپنے فلسفہ کی صاف تردید کر دیتا ہے۔ اگر شے بذات خود کو نہ کمیت سمجھ سکتے ہیں نہ علت، نہ وجود، تو ہم اس کو کچھ بھی نہیں سمجھتے وہ لاشے ہے یا اسکا وجود محض ذہن ذی فکر میں ہے۔ زمان ومکان اور مقولات کی طرح وہ ذہن مدرک ہی کی ہم وجود ہے مظاہر حسیہ کا محل ماورائی یعنی ہمارے تصورات کا مواد وہی ہے جو ہمارے مظاہر باطنیہ، روح یا انا کا محل ہے یعنی عقل تصورات کے لئے صورت بھی مہیا کرتی ہے اور مادہ بھی۔ عقل مظاہر کی پیدائش میں صرف معاون نہیں بلکہ عالم مظاہر کی خالق لاشریک ہے اس تحلیل کا آخری نتیجہ یہی ہے کہ عقل کے علاوہ اور اس کے دوش بدوش شے بذات خود کے وجود کو تسلیم کرنا کانٹ کے فلسفہ میں ایک تناقص داخلی ہے انتقاد عقل نظری کا صحیح نتیجہ وحدیت انا یا تصوریت مطلق ہے۔

اگرچہ اپنے نظام اور طریقے سے انتقاد عقل نظری ہمیں وحدت المنطق کے آستانے تک لے جاتی ہے لیکن انتقاد عقل عملی میں دو عقلوں، کی دوئی ہمیں اسی آستانے سے ایک قدم بڑھانے سے روک دیتی ہے کانٹ کے صاحب تخیل پیرو اپنی تاویل انتقادیت میں اس تعلیم کو خارج خیال نہیں کرتے بلکہ اس کی حمایت میں ایک مزید برہان تصور کرتے ہیں۔

عقل نظری کو عقل عملی کے ماتحت قرار دے کر اور شعور اخلاقی کے تفوق کا اثبات کر کے کانٹ نے نہ صرف دو عقلوں کی دوئی کا اعلان کیا بلکہ ایک طرح سے عقل عملی کی وحدیت کا اقرار کیا اور عقل نظری اور حکم غائی کو اسی کی تحتانی حیثیات خیال کیا۔ اگر اسے دونوں عقلوں میں تناقض کامل معلوم ہوتا تو وہ عقل عملی کے تفوق کا اثبات نہ کرتا لیکن بات یہ نہ تھی۔ دونوں عقلوں کے درمیان ایک حلقۂ متوسط ہے اور وہ حلقۂ متوسط شئے بذات خود یا عین ذات ایک عالم معقول ہے جو عقل نظری کا مفروضہ اور ضمیر کا مسلم اساسی اصول ہے۔

دونوں عقلیں ایک دوسری سے متناقض ہوتیں اگر ان میں سے ایک جس بات کا

اثبات کرتی دوسری اس کا انکار کر دیتی، میری مراد تصوری اور غیر مرئی عالم مطلق سے ہے۔ حقیقت میں عقل نظری ذات مطلق کی تردید نہیں کرتی وہ اس کے وجود کا علم اور ثبوت اپنی قابلیت سے ماورا سمجھتی ہے اختیار مطلق بھی جو ذات مطلق کا مرادف ہے یہی بات کہہ سکتے ہیں۔ عقل نظری صرف عالم مظاہر میں اختیار کا انکار کرتی ہے۔ اسکے مطابق فطرت کے اندر علیت وجبر یعنی میکانیت کے سوا کچھ نہیں لیکن آزادی، شے بذات خود کا حق اختصاصی ہے گو اسکا نظری ثبوت ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ شے بذات خود آزاد ہو۔ عقل عملی پورے طور پر نفس عامل کے اختیار کا اثبات کرتی ہے لہذا انتقاد عقل عملی تردید کے بجائے نتائج تصوریت کی تائید کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہی شے بذات خود (شے آزاد) ہے جو معروض باہر ہے ہمارے اعمال کو معین کرتا معلوم ہوتا ہے حقیقت میں وہ ہمارا باطنی موضوع عامل ہے۔ شاہد اور مشہود وجود اور فکر فطرت اور نفس ایک ہی چیز ہیں۔ اگر انا کے افعال کو، معروض بذات خود، معین کرے تو دونوں عقلیں ایک دوسری سے بالکل متناقض ہوں اور انا نظر اور عمل دونوں میں غلام ہو اور اختیار اخلاقی ایک دھوکا ہو جسکی کوئی توجیہ نہ ہو سکے لیکن شے بذات خود جو خارج سے ہمارے اعمال کو محدود و معین کرتی معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں روح بذات خود ہے جو آپ اپنا یقین کرتی ہے انا محدود و معین ہونے کے باوجود آزاد اور خود مختار ہے کیونکہ وہ خود ہی اپنے مقابل ہو کر اپنے آپ کو محدود کرتا ہے۔

وحدیت تصوری کے مخالف ہونے کے بجائے کانٹ کی اخلاقیات اس پر ابھرتی ہے یہ صحیح ہے کہ اس میں بقائے روح اور شخصی خدا کا وجود بھی پایا جاتا ہے مگر یہ دونوں چیزیں اس کے نظام میں محض عوارض کی حیثیت رکھتی ہیں، اساسی چیز انا کا اختیار مطلق ہے اور انا کی ذات عامل و مطلق کا مسئلہ ہے جس انا کو کانٹ مختار مطلق سمجھتا ہے وہ انائے تجربی یا نفس مظہری نہیں جسکا وجود وقت کے اندر ہے بلکہ انائے عینی ہے جو زمان و مکان سے بالاتر ہے۔ ایک ایسے انا کی بقا کا ذکر جو وقت کے اندر موجود نہیں اور جسکے لئے ماقبل اور مابعد بے معنی ہیں کانٹ کے فلسفہ کے لئے ایسا ہی اختلاف ہے، جیسا کہ موضوع شخصی سے، شے بذات خود کے علحدہ ہونے کا مسئلہ جسکا اسکے نظام فکر سے کوئی عضوی ربط نہیں۔ خدا کے متعلق بھی اس کی تعلیم اسی قسم کی ہے اسکا خدا انائے مظہری و تجربی سے تو علحدہ ہو سکتا ہے لیکن وہ انائے مطلق کے علاوہ

کوئی چیز نہیں ہو سکتا ورنہ مطلق ہستیاں دو ہو جائیں گی ۔

کانٹ کے روشن دماغ پیرووں کے لئے ان دونوں انتقادوں سے زیادہ انتقاد تصدیق وسعتِ فکر کا باعث ہوئی۔ ان کے لئے اس میں نہ صرف وحدتِ وجود کی طرف ایک عام میلان پایا جاتا تھا جس سے کانٹ کی دوسری تصانیف ناآشنا تھیں بلکہ ایسے نظریات بھی ملتے تھے جن کا لازمی منتہا وحدتِ وجود ہے ہماری مراد اس کے نظریۂ احساس عظمت مقصدیتِ داخلی اور خاصکر اس مفروضہ سے ہے کہ ایک قسم کی عقل کو اشیاء کا بلا واسطہ اور کامل وجدان ہو سکتا ہے پہلے نظریہ سے انسان۔ خدائی انسان بن جاتا ہے دوسرا نظریہ تخلیق کی جگہ ارتقا کا تصور پیش کرتا ہے اور تیسرے میں بالواسطہ ادعائی عقلیت کی زبردست رعایت پائی جاتی ہے یہ صحیح ہے کہ کانٹ عقل انسانی میں، وجدان عقلی، کا قائل نہیں لیکن عقل کلی میں وہ اس قابلیت کا منکر نہیں۔ شیلنگ نے اسی مفروضہ کی تعمیم سے "وجدان عقلی" کو ایک طریق فلسفہ بنا دیا

فلسفۂ کانٹ اور فشٹے، شیلنگ و ہیگل کے نظامات میں اسی قسم کا رشتہ ہے یہ تینوں فلسفے یا یوں کہنا چاہئے کہ ایک ہی فلسفہ کے یہ تین مختلف انداز، انتقاد ہی سے صادر ہوتے ہیں لیکن اس لحاظ سے کہ وہ کانٹ کے شجر ممنوع، یعنی ذات مطلق کی کنہ کو پہنچنے کی کوشش میں لگ جاتے ہیں، ان کی روش انتقادیت کے مخالف ہو جاتی ہے۔ انکا مقصد مشترک یہ ہے کہ الٰہیات قدیم کو از سرِ نو انتقادیت کی اساس پر قائم کیا جائے اسکی مثال اسی قسم کی ہے کہ انقلاب عظیم کے بعد جو شاہی سلطنتیں پھر قائم ہوئیں وہ ۱۷۸۹ء کے اصول کی بنیاد پر قائم ہوئیں۔ کانٹ اور اپنے پہلے رنگ میں فشٹے، فلاسفۂ انقلاب ہیں، شیلنگ اور ہیگل فلاسفۂ تعود ہیں ۔

فشٹے (۱۸۱۴-۱۷۶۵)

انگریزی احساسیت اور فلسفۂ اضافیت کی بنیاد طب کے ایک طالب علم اور دنیادار نے رکھی، جرمن تصوریت اور فلسفۂ اطلاق اہل دینیات نے پیدا کیا۔ فشٹے بھی شیلنگ اور ہیگل کی طرح پہلے کلیسائی خدمت کے لئے تعلیم پاتا رہا۔ اسکی کتاب (Versuch

(einer Kritik aller Offenbarung 1792) نے اسے ۱۷۹۳ء میں
ژینا میں پروفیسر بنا دیا۔ ۱۷۹۴ء میں اس کے سبب سے بڑی تصنیف (Grundlage
der gesammten Wissenschaftslehre) شائع ہوئی جو بعد کو نظر ثانی
کے بعد مختلف ناموں سے شائع ہوتی رہی ۱۷۹۶ء (Grundlage des Naturrechts)
میں شائع ہوئی ۱۷۹۹ء میں الحاد کے الزام پر وہ پروفیسری سے مستعفی ہوگیا۔
اور دس برس تک وہ اس کی بیوی اور کم عمر بچے خانہ بدوشی کی تکلیفیں اوٹھاتے رہے
آخر کار وہ جامعۂ برلن میں جس کی بنیاد ۱۸۱۰ء میں رکھی گئی پروفیسر ہوگیا۔ اور اس
حیثیت میں ۱۸۱۴ء میں اسکا انتقال ہوگیا۔ جو تصانیف اس کی شہرت کا باعث ہوئیں
ان کے علاوہ مفصلۂ ذیل قابلِ ذکر ہیں

Die Bestimmung des Menschen (1800): Ueber das Wesen das Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit (1805): Die Anweisungen zun seligen Zeben oder auch die Religinslehre (1806); Reden an die deutsche Nation (1808); etc

نپولین کے خلاف جرمنوں کی بغاوت کی بڑی وجہ فشٹے کی تعلیم کا اثر تھا
اس کے فلسفہ میں بھی جمہوریت اور شہنشاہیت کے بہت سے
جرمن معاصرین کی طرح دو متناقض جہات پائی جاتی ہیں۔ ایک تو عقلیتی اور انسانیتی جسے
انقلاب سے ہمدردی ہے۔ اور دوسری تصوفی اور وحدت الوجودی جس کے ساتھ
حبِ وطن شامل ہے۔ لیکن اسکے نظام کا مرکزی تصور ایک ہی رہا۔ یعنی ارادۂ اخلاقی
کی وحدیت۔ فلسفہ نے اس سے زیادہ بلند اور استبعادی حقیقت کبھی پیدا نہیں کی۔
فشٹے کو کانٹ سے وہی نسبت ہے۔ جو اقلیدس افلاطون کو سقراط سے
ہے۔ اور اسپائنوزا سے اس کا وہی معنوی رشتہ ہے جو اقلیدس افلاطون کا پارمینائڈیز
سے ہے۔ اخلاقی نصب العین میں وہ کانٹ کا ہم خیال ہے۔ اور دونوں عالموں کی
وحدت میں اسپائنوزا سے متفق ہے وحدیت اور آزادی جو ہمیشہ کے لئے غیر موافق
سمجھی جاتی تھیں فشٹے کے فلسفہ میں عجیب وغریب طریقے سے حل ہوگئیں۔ مبدء اخلاقی
اور مبدء الہیاتی کا ایک ہونا اس فلسفہ کا اساسی اعتقاد ہے۔ فشٹے کے نزدیک حقیقی وجود خیر

عقل فعال، خالص ارادہ اور اخلاقی انا یا ایغو کا ہے باقی جس کو عام نفوس حقیقی سمجھتے ہیں، وہ محض ایک مظہر ہے جو اصل کا کبھی صحیح اور کبھی ناقص ترجمہ یا کبھی عمدہ اور کبھی مضحکہ خیز تصویر ہوتی ہے۔ مبدء اولین و بلند ترین، جو ہمارا منشا و مرجع ہے ہستی نہیں بلکہ فرض ہے یہ ایک نصب العین ہے۔ جو ہے نہیں لیکن جسے ہونا چاہئے۔ ہستی محض ہست ہونے کی حیثیت سے کسی کام کی نہیں۔ ایسی ہستی صحیح معنوں میں ہو ہی نہیں سکتی جسے ہم جوہر محل یا مادہ کہتے ہیں، اس کا ثبات یا عدم تحرک محض ایک ظہور ہے۔ (ہرقلیتس اور افلاطون) حقیقت میں وہ سراپا تحرک، میلان اور ارادہ ہے کائنات مظہر ہے خالص ارادے کی اور رمز ہے اخلاقی تصور کی، جو شے، بذات خود اور ذاتِ مطلق ہے۔ حقیقی فلسفیانہ فکر سے ہر شخص اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ ہستی کچھ نہیں اور فرض سب کچھ ہے۔ ذات عقلی سے علیحدہ عالم آثار باطل اور بے معنی ہے عالم ظاہری ایسے علل کا نتیجہ نہیں جو ہماری عقل عملی سے خارج ہوں بلکہ ہمارے ہی انا کی پیداوار اور اس کی معروضی صورت ہے۔ انا یا شعور کے علم کے سوا کوئی علم حقیقی نہیں علم نہ کلیتہً احساس کی پیداوار ہے اور نہ جزئیتہً یہ انا کی تخلیق ہے۔ تصوریت کے سوا کوئی فلسفہ نہیں اور اولیاتی طریقے کے سوا کوئی طریقۂ علم نہیں۔ فلسفہ نے بنائے حقائق دریافت نہیں کرتا اور نہ ہی امور موجودہ کا ثبوت دیتا ہے۔ فلسفہ یا علم کا کام تخلیق حقائق اور آفرینش امور ہے۔

فکر تخیلی کا آغاز کسی ایسے امر واقعی سے نہیں ہوتا جو خارج سے نفس پر اثر کرے بلکہ نفس کی تخلیقی قوت کے ایک خود رو فعل سے ہوتا ہے اس کے اثباتات ایک خاص ترتیب سے افعال ذہنیہ کے یکے بعد دیگرے آنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ انکا ظہور انھیں مخالفت اور موافقت کے قوانین کے مطابق ہوتا ہے، جو کانٹ نے مقولات کی تقسیم ثلاثہ میں بیان کئے ہیں (اثبات، نفی، تحدید) فہم کا اصلی فعل اور عام طور پر ہر عقلی فعل تین حصوں میں تقسیم ہوسکتا ہے۔ (۱) انا اپنا اثبات کرتا ہے۔ اس فعل سے وہ اپنے آپ پر قبضہ کرتا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اپنی تخلیق کرتا ہے (کیونکہ قبضہ کرنے میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ایک انا اس سے پہلے موجود تھا)۔ (۲) ایک غیر انا انا کے مقابل آتا ہے اور انا کی نفی ہو جاتی ہے۔ (۳) انا اور غیر انا باہم ایک دوسرے کی تحدید کرتے ہیں۔ ایک ہی حقیقی وجود کے عینی عناصر ہونے کی وجہ سے یہ تینوں افعال (اثبات انا

نفی اثبات انا ترکیب انا و غیر انا) ایک ہی فعل بنتے ہیں۔ بطور موضوع (نفس یا ذات) اپنا اثبات کرنے سے انا اپنے آپ کو ایک ایسے معروض (غیر، خارج) سے متمیز کرتا ہے جو انا نہیں، اپنی تخلیق میں وہ اپنے مقابل کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ جسے دنیائے خارجی کہتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی مزاحمت نہیں جو نفس کو خارج سے پیش آتی ہو، جیساکہ عقل عامہ یا تجربیت کا خیال ہے۔ یہ تو نفس کی اپنی پیدا کردہ تحدید ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیائے محسوس ذہن مدرک سے خارج ہے۔ یہ ایک ایسا دھوکا ہے جس سے کانٹ بھی پوری طرح بچ نہ سکا۔ انا کی تحدید یا خارجی دنیا وجود رکھتی ہے، لیکن اس کے وجود کا تمام تر انحصار نفس کی فعلیت پر ہے انا کو مطیع بناؤ تو دنیا بھی مطیع ہو جائے۔ تخلیق کیا ہے عقل، ارادہ یا فکر خالص کا اپنی تحدید و تعیین کرنا اور اپنے آپ کو ایک موضوع شخصی بنانا ہے۔

فشٹے کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انا کو اپنی تحدید وجوب باطنی کی وجہ سے کرنی پڑتی ہے جس سے محض فکر اس کو نہیں بچا سکتا کیونکہ بغیر مفکور کے وہ فکر بھی نہیں کر سکتا۔ وہ ادراک بھی نہیں کر سکتا جب تک وہ کسی غیر انا کا اثبات نہ کرے۔ فشٹے اس امر میں کانٹ سے متفق ہے کہ شے بذاتِ خود کو فکر میں تحویل نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی وہ یہی کہتا ہے کہ شے بذاتِ خود مبدء فاکر ہی ہے۔ فاکر اور مفکور کی دوئی عقل نظری ایک ضروری دھوکا ہے جس سے ہمیں صرف عمل نجات دلا سکتا ہے فکر میں اتنی طاقت نہیں۔ لہٰذا عمل ہی میں عقل کی حقیقی فتح اور اس کی قدرت کاملہ کا اثبات ہے۔ یہ صحیح ہے کہ پورے طور پر مادے کی مزاحمت کو رفع کرنے میں ارادے کو بھی عقل سے کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوتی۔ عالم مظاہر کے اندر جس میں فکر ہمیں مقید رکھتا ہے، ہم واقعات کے وجوب اور تقدیر سے کلیتہً بچ نہیں سکتے۔ عقل کا اختیار مطلق ایک ایسا نصب العین ہے جس کی طرف نفس بڑھتا رہتا ہے۔ لیکن کبھی اس تک پہنچتا نہیں۔ تجربی اور تصوری حقیقت کے اسی اختلاف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا نفس غیر فانی ہے۔ یہی اختلاف تمام ترقیات کا سرچشمہ اور تمام تاریخی تحریکات کا محرک ہے۔

فشٹے نے عقلِ عملی کے تفوق کی تائید کی، جس کا اعلان کانٹ نے کیا تھا لیکن یہ ضروری مسئلہ جس کا پیوند کانٹ کے نظام فلسفہ میں یونہی لگا دیا گیا تھا فشٹے کے فلسفہ کا

متن بن گیا۔

آزادی اعلیٰ ترین مبدء اور اشیاء کی عین ہے، یہ صداقت سے بھی بالاتر ہے (اگر صداقت کو محض نظری لحاظ سے دیکھیں) یا یوں کہنا چاہئے یہ اعلیٰ ترین صداقت ہے، اسی وجہ سے یہ کوئی مجرد تصور نہیں بلکہ اعلیٰ ترین جوہری حقیقت ہے۔ یہ حقیقت جو تمام حقیقتوں کا اس وجہ سے ماخذ ہے کہ یہ آزادی ہے، تجربی معروض یا جبری امر نہیں ہو سکتی، مادی دنیا کے واقعات کی طرح اگر آزادی بھی بن سکے یا بنی بنائی مل سکے یا باہر سے پیدا ہو سکے تو وہ آزادی نہ رہے۔ سچی آزادی وہ آزادی ہے جو اپنے آپ کو پیدا کرے۔ اور خود اپنا تحقق کرے، تحقق ذات رفتہ رفتہ منزل بہ منزل ترقی کرنے سے پیدا ہوتا ہے، یعنی اسکے لئے وقت اور مدت درکار ہے وقت مکان کی طرح عقل نظری کا ایک اوّلی وجدان اور فہم کی ایک صورت ہے، وقت خود ملکۂ وجدانی ہے یا فہم کا اصلی اور ابتدائی کام۔ اور چونکہ یہ آزادی کا ایک لازمی ذریعہ ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فہم یا عقل نظری یعنی وہ ملکہ جو انا کو موضوع و معروض میں تقسیم کر دیتا ہے عقل عملی کا معاون ارادے کا آلہ اور آزادی کا خادم ہے۔

آزادی کو اپنا تحقق وقت میں ہوتا ہے۔ وقت اس کے لئے ایک لازمی مددگار ہے۔ لیکن وقت خود وجدانی ہے جس سے عقلِ نظری یکے بعد دیگرے اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لہٰذا عقلِ نظری یا فہم ایک ذریعہ یا آلہ ہے جو عقل عملی اپنے تحقق کے لئے استعمال کرتی ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ عقل عملی کے لئے ایک خارجی اور متخاصم قوت ہو (جیسا کہ کانٹ کا خیال معلوم ہوتا ہے)۔ عقلِ نظری فطرتاً اور لازماً ارادے کے ماتحت ہو کر اخلاقی نصب العین کی حلقہ بگوش ہو جاتی ہے۔ دو عقلوں کی دوئی ناپید ہو جاتی ہے اور فہم آزادی کے ارتقا کی محض ایک حیثیت بن جاتی ہے۔ علم ایک ذریعہ اور فروعی چیز ہے۔ اور عمل ہی اصلی غایت ہستی ہے۔ بزبانِ ارسطو یوں کہہ سکتے ہیں کہ غیر انا مادہ ہے جو صورت کے تحقق کے لئے ضروری ہے۔ یا ایک حد ہے جو انا اپنے لئے قائم کرتا ہے۔ تاکہ اس پر غلبہ حاصل کر کے اپنی قوت آزمائی کرے۔ اور اپنی ذات یعنی آزادی کا تحقق کرے۔ سعی اور تحقق ذات کے لئے پیکار ضروری ہے۔ پیکار کے لئے مزاحمت لازمی ہے، عالم مظہری، عالم حس اور اسکی تحریصات یہی لازمی مزاحمت ہیں۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ آزادی کا تحقق وقت کے اندر اور فکر کے ذریعے یعنی فاکر اور مفکور میں تمیز کرنے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ مفکور یہ دنیائے خارجی جو عقلی طلسم انا کے سامنے پیش کرتا ہے میرے علاوہ بہت سے انا یعنی نفوس اور شخصیتیں رکھتا ہے۔ اسی لئے ایک علٰحدہ فرد (تجزی انا) میں آزادی کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے انسانی جماعت درکار ہے۔ ایک حقیقی ہستی بننے کے لئے تصوری انا اپنے آپ کو بہت سے تاریخی نفوس میں تقسیم کر دیتا ہے۔ اور ان کے باہمی اخلاقی تعلقات میں اپنا تحقق کرتا ہے۔ یہی تعلقات فطری۔ تعزیری اور سیاسی حقوق کا سرچشمہ ہیں۔

جن افراد میں اس کا تحقق ہوتا ہے اون سے علٰحدہ انائے تصوری یا انائے مطلق محض ایک تصور مجرد ہے۔ خدا ایک زندہ ہستی ہے جو انسانوں کے اخلاقی تعلقات میں زندہ ہے۔ حقیقی خدا انسانِ خدا ہے۔ فشٹے کہتا ہے کہ مجھے تمام ایسے مذہبی تصورات سے نفرت ہے جن میں خدا کو ایک شخص سمجھا جاتا ہے ایسے تصورات کسی عاقل ہستی کے شایان شان نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخصی ہستی یا ایک نفس بغیر ایک محدود کرنے والے معروض کے موجود نہیں ہو سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تحدید نفس کا اپنا کام ہے لیکن تحدید خواہ اپنی طرف سے ہو اور خواہ کسی دوسرے کی طرف سے نفس کے لئے ایک تحدید ہے اور خدا کو ایسا محدود نفس تصور نہیں کہا جا سکتا۔ خدا دنیا کا نظام اخلاقی ہے خدا وہ آزادی ہے جو دنیا میں رفتہ رفتہ اپنا تحقق کر رہی ہے۔ خدا اسکے سوا کچھ نہیں۔

ایک شخصی خدا کے تصور کی مخالفت، فشٹے کی خود اپنے فلسفہ پر تنقید ہے۔ کانٹ کے اثر سے اس نے جو نفسیتی صورت اختیار کر لی تھی اور جو اسپانوزا کے اثر سے آہستہ آہستہ جاتی رہی فشٹے کا یہ خیال اوس کے مخالف پڑتا ہے۔ خدا کی شخصیت کے انکار سے وہ ایسے انائے مطلق کے تصور کو باطل کر دیتا ہے جو غیر انا کا خالق ہے اور ساتھ ہی اولیاتی تعمیر فکر کے طریقے کو بھی بے سود ثابت کر دیتا ہے۔

فشٹے کا سب سے روشن دماغ پیرو اس تناقض کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔

۶۵ - شیلنگ

فریڈرک ولیم جوزف شیلنگ ۱۷۷۵ء میں درٹم برگ میں لین برگ کے مقام پر پیدا ہوا۔

سترہ برس کی عمر میں اس نے ٹیوبنگن کی یونیورسٹی سے منتہی کی سند حاصل کی اور لائپزگ میں اپنے مطالعہ کو جاری رکھا۔ ۱۷۹۸ء میں وہ جامعۂ ژینا میں فلسفہ کا پروفیسر ہوگیا جہاں اس نے فشٹے سے واقفیت حاصل کی۔ اور اپنے ہموطن ہیگل سے بھی پھر پیمان مودت باندھا ۱۸۰۳ء میں وہ جامعۂ درزبرگ میں چلا آیا اسکے بعد وہ ۱۸۰۶ء سے ۱۸۲۰ء تک فنون لطیفہ کی میونخ اکاڈمی کا معتمد رہا۔ ارلانگن میونخ اور برلن کے جامعوں میں پروفیسر کی خدمت انجام دینے کے بعد اس نے ۱۸۵۴ء میں وفات پائی۔

اس نے کم عمری ہی میں بہت کچھ لکھ ڈالا تھا۔ لیکن اپنی عمر میں اس نے کئی پلٹے کھائے۔ فشٹے سے اسپانوزا اسپانوزا سے فلاطینوس اور فلاطینوس سے بوہمے کی طرف آیا، جس سے اس کے ہمکار اور دوست فرانز بیڈر نے واقفیت کرادی تھی بمفصلۂ ذیل تصانیف اسپانوزائی اور نو افلاطونی حالتِ فکر کی ہیں جسے وہ اپنا فلسفۂ عینی کہتا ہے۔

I deen zu einer Philosophic der Natur (1797): Vonder weltseele (1798); System des transcendentalen Idealismus (1800); Bruno, oder uber das naturliche und gottliche Princip der Dinge (1802); Vorlesungen uber die methode des akademischen Studiums (1803): Philosophie und Religion (1804)

مفصلۂ ذیل تصانیف اس کے ایجابی عہد کی ہیں جس میں بوہمے کا اثر اور عقائد مسلمہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔

Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): Ueber die Gottheiten von Samothrake (1816); Vorlesungen uber die Philosophie der Mythologie and offenbarung.

جو اس کے بیٹے نے شائع کی۔

فشٹے نے یہ کہا تھا کہ غیر انا (غیر ایغو) انا کی غیر شعوری پیداوار ہے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں

کہ غیر شعوری انا کی پیداوار ہے، لیکن شیلنگ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ غیر شعوری انا حقیقت میں انا ہی نہیں۔ جو غیر شعوری ہے وہ ابھی انا یا نفس نہیں، وہ موضوع اور معروض دونوں ہے بلکہ نہ یہ ہے اور نہ وہ۔ چونکہ انا غیر انا کے بغیر موجود نہیں، اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ غیر انا کو پیدا کرتا ہے، جب تک کہ بالعکس اس کے ساتھ یہ بھی نہ کہیں کہ غیر انا انا کو پیدا کرتا ہے۔ کوئی معروض موضوع کے بغیر نہیں ہو سکتا (جیسا کہ بارکلے کا خیال تھا) اور اس لحاظ سے فشٹے کا کہنا درست ہے کہ موضوع ہی معروض کو بناتا ہے، مگر ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اگر معروض نہ ہو تو موضوع بھی نہیں ہو سکتا لہذا دنیائے معروضی کا وجود انا کی ہستی کے لئے اسی طرح شرط مقدم ہے جس طرح کہ انا کا وجود دنیائے معروضی کے لئے فشٹے نے اپنے وحدت الوجودی اعتقاد کے ضمن میں اس حقیقت کو تسلیم کیا تھا، لیکن اس نے انائے تجربی اور انائے مطلق کے امتیاز کو اپنے فلسفہ کے لئے ایک مرکزی خیال تصور کیا تھا۔ جب یہ بات یقینی ہے کہ انا کبھی مطلق نہیں ہوتا اور ہمیشہ معروض سے محدود ہوتا ہے تو انائے مطلق کے ذکر کرنے کا اسے کیا حق حاصل ہے۔ ہمیں چاہئے کہ انا کو مطلق بنانے کی کوشش سے دست بردار ہو جائیں۔

کیا غیر انا مطلق ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ اس کا وجود بھی غیر مشروط نہیں اور موضوع فاکر کے بغیر یہ کچھ نہیں۔ اب یا تو ہستی مطلق سے انکار کر دیں یا اسے انا اور غیر انا سے پرے تلاش کریں، جہاں کوئی تضاد و تقابل نہ ہو۔ اگر ہستی مطلق موجود ہو (اور غیر موجود کیسے ہو سکتی ہے!) تو وہ جامع اضداد ہوگی۔ ایسی ہستی وجود کے تمام شرائط سے ماورا ہوگی کیونکہ وہ خود شرط اولین اور ہر قسم کے موضوعی اور معروضی موجودات کا سرچشمہ اور ان کی غایت ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ نہ تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انا غیر انا کو پیدا کرتا ہے (ذہنی تصوریت) اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غیر انا انا کو پیدا کرتا ہے (احساسیت) انا اور غیر انا فکر اور وجود دونوں ایک بالاتر اصل سے نکلتے ہیں جو بذات خود ان دونوں میں سے کچھ نہیں، گو وہ ان دونوں کی علت ہے۔ وہ ایک غیر جانبدار یا بے ہمہ اصل ہے جس میں تمام اضداد ہم آغوش ہیں۔ یہاں ہم سپانوزا کے نقطۂ نظر پر آ جاتے ہیں، گو الفاظ مختلف ہیں تاہم وہی غیر متناہی جوہر اور اس سے صادر ہونے والی اشیاء یعنی فکر (انا) اور امتداد

(غیر انا) کی متوازیت ہمارے روبرو ہے۔

فلسفہ علم ہے ہستی مطلق کا، جس میں اس کے دونوں ظہورات یعنی فطرت اور نفس شامل ہیں، یہ فلسفۂ فطرت اور فلسفہ ماورائی یا فلسفۂ نفس ہے۔ علم فطرت کو علم نفس پر اضافہ کرکے شیلنگ نے فشٹے کے فلسفہ کا ایک بڑا کھانچا بھر دیا۔ اس کا طریق استدلال اپنے پیشرو سے اصولاً مختلف نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شیلنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ صحیح معنوں میں، کائنات، فطرت انا کی تخلیق نہیں اور اسکا وجود اضافتاً نفس فاکرے متماثر ہے، فکر کا کام آفرینش نہیں بلکہ محاکات ہے۔ شیلنگ کے نزدیک فطرت ایک امر واقعہ ہے، جو سامنے موجود ہے اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ ایک حدتک تجربے اور مشاہدے کی ضرورت کو تسلیم کرے بلکہ اس نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہ علم کے ماخذ ہیں۔

لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اگرچہ شیلنگ اس بات کو نہیں مانتا کہ انا غیر انا کو پیدا کرتا ہے لیکن وہ اسی شد و مد کے ساتھ اس بات کا بھی منکر ہے کہ غیر انا انا کو پیدا کرتا ہے اور فکر صرف ادراک حسی پر مشتمل ہے (لوک، ہیوم، کونڈلک)۔ فکر، علم یا سائنس، غیر انا اور ظاہری یا باطنی ادراک سے حاصل نہیں ہو سکتے، ان کی اصل اور ماخذ بھی وہی ہے جو غیر انا کی اصل اور ماخذ ہے، یعنی ہستی مطلق۔ تجربہ تخیل کا محض نقطۂ آغاز ہے، ابھی تک وہی اولیاتی استدلال ہی فلسفہ کا طریق فکر ہے۔ تخیل واقعات تجربہ پر اپنا عمل کرتا ہے لیکن یہ واقعات اولیاتی فکر کی تردید نہیں کر سکتے، ان کو اس کے قوانین کے مطابق ہونا چاہئے، کیونکہ عالم واقعات اور عالم افکار کا ماخذ مشترک ہے، ان میں تناقض نہیں ہو سکتا۔ فطرت عقل موجود ہے اور نفس عقل فاکر۔ فکر کو اس بات کا عادی کرنا چاہئے کہ وہ عقل کو نفس کے تصور سے علیحدہ کر سکے اس کو چاہئے کہ وہ غیر شخصی عقل کا تصور قائم کر سکے، اور اسے متناقض خیال نہ کرے۔ اسپائنوزا کا جوہر غیر شخصی عقل ہے، جس میں انا اور غیر انا دونوں داخل ہیں، ہمیں چاہئے کہ ہم اشیاء کو فکر کی تصاویر اور فکر کو اشیاء کا ہمزاد یا توام سمجھیں۔ فطرت اور فکر میں کامل متوازیت ہے، ان دونوں کی اصل ایک ہے اور ان دونوں کا ارتقا ایک ہی قانون کے ماتحت ہوتا ہے۔

فکر ہمیشہ اثبات، نفی، اور ترکیب، تین مراحل سے گزرتا ہے (جیسا کہ فشٹے نے

بھی کانٹ کے اثر سے کہا تھا) فطرت بھی جو فکر کی تصویر ہے، تین مراحل رکھتی ہے۔ (۱) مادہ یا کشش ثقل (اثبات بے صورت و بے عقل) (۲) صورت یا نور (نفی اثبات نفی یا مادہ) اصلِ تصوری، اصل تنظیم و تفرید) (۳) مادۂ مرتب و منظم (ترکیب صورت و مادہ) ارتقائے مادی کے یہ تین مراحل فطرت میں علیحدہ علیحدہ نہیں پائے جاتے، جس طرح کہ فکر کے تین اعمالِ اصلیہ ایک دوسرے سے الگ نہیں ملتے۔ فطرت کا چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی منظم ہے (لائبنٹز)۔ زمین اجرام فلکی اور وہ تمام عالم جسے غیر عضوی سمجھا جاتا ہے، عضوی وجود ہے۔ اگر فطرت خود زندہ نہ ہوتی تو وہ زندگی کو پیدا نہ کر سکتی۔ عالم جمادی عالم نباتی کی تخمی حالت ہے۔ اور عالم حیوانی عالم نباتی کی ترقی یافتہ صورت ہے، انسانی دماغ عالمگیر تنظیم کا منتہائے کمال اور ارتقائے عضوی کی آخری منزل ہے مقناطیس، برق، تہیج، احساس، ایک ہی قوت کے مختلف المراتب ظہورات ہیں۔ (تضائف و تساوی قوی) فطرت میں کوئی شے مردہ نہیں، کوئی شے ساکن نہیں۔ ہر چیز زندگی، تحرک، حدوث، دو انتہاؤں میں کے مابین رقص، پیدائش و پیداوار، قطبیت (برق مقناطیس حیاتِ عقلی) تفرق و توصل عمل و ردعمل اور دو متخالف مگر متضائف اصلوں کی پیکار ہے، جن کی ترکیب روح عالم ہے۔

فلسفۂ نفس یا فلسفۂ ماورائی کا موضوع، حیات نفسی کا ارتقا اور انا کی پیدائش ہے اور طبیعی اور اخلاقی نظامات کی متوازیت کو ثابت کرنا اسکا مقصود ہے۔

نفس کے ارتقا کے منازل مفصلۂ ذیل ہیں :۔ احساس، ظاہری اور باطنی ادراک (اولیاتی وجدانات اور معقولات کے ذریعے سے) اور تجرید عقلی۔ احساس ادراک اور تجرید سے انائے نظری بنتا ہے، یہ فہم کے مختلف مدارج ہیں۔ اپنے آپ میں اور اپنی پیدا کردہ چیزوں میں ایک امتیازِ مطلق پیدا کرنے سے، یعنی تجرید مطلق سے، فہم ارادہ بن جاتی ہے، اور انائے نظری انائے عملی ہو جاتا ہے۔ مقناطیس اور حسیت کی طرح فہم اور ارادہ بھی ایک ہی چیز کے مختلف مدارج ہیں جو فعلیت تخلیقی یا آفرینش کے تصور میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ عقل کی آفریدگاری غیر شعوری اور جبری ہے، ارادہ اپنی فعلیت سے باخبر ہوتا ہے۔ ارادہ جو کام کرتا ہے اس شعور سے کرتا ہے کہ میں اس کا خالق ہوں اسی لئے اسکے ظہورات کے ساتھ آزادی کا احساس وابستہ ہوتا ہے۔

جس طرح حیاتِ فطرت دو متخالف قوتوں کا نتیجہ ہے اسی طرح حیات نفس عقل اور ارادہ

کے باہمی عمل سے پیدا ہوتی ہے، عقل غیر انا کا اثبات کرتی ہے اور ارادہ اسکی غیریت پر غالب آتا ہے۔ یہ کوئی نئی قوتیں نہیں، یہ وہی قوتیں ہیں جو تجاذب اور نور، مقناطیس اور برق، غلش اور حسیت تھیں اور اب عالم نفس میں آکر فہم اور ارادہ بن گئی ہیں ان کی باہمی مخالفت ہی حیات نوع ہے جسے تاریخ کہتے ہیں۔

ارتقائے عضوی کے تین منازل کے متوازی تاریخ کے تین دور ہوتے ہیں، دور اول میں تقدیر کا عنصر غالب ہوتا ہے (اثبات مادہ، ثقل، فہم بے ارادہ) دوسرا دور جو اہل روما نے شروع کیا اور ابھی تک جاری ہے متقدمین کی تقدیریہ کے خلاف، عملی اور ارادی عنصر کار دعمل ہے تیسرا دور جو مستقبل میں آنے والا ہے ان دونوں کی ترکیب ہوگا۔

نفس اور فطرت رفتہ رفتہ ایک ہم آہنگ اور زندہ وحدت میں ہم آغوش ہو جائینگے۔ تصور روز بروز حقیقی ہوتا جائے گا، اور حقیقت روز بروز تصوری ہوتی جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہستی مطلق جو تصور اور حقیقت کی وحدت کا نام ہے روز بروز ظہور پذیر ہوتی جائے گی۔

تاریخ کا ارتقا وقت میں ہوتا ہے، اور وقت کی کوئی انتہا نہیں اس لئے تاریخ ایک غیر متناہی ترقی ہے، اور اطلاق کا کامل طور پر وجود پذیر ہوجانا ایک ایسا نصب العین ہے جسکا تحقق کبھی مکمل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر انا محض نظری اور عملی ہوتا تو وہ کبھی اطلاق کا تحقق نہ کرسکتا، کیونکہ فکر اور عمل دونوں موضوع و معروض اور تصوری و حقیقی وجود کی ثنویت کے قانون کے ماتحت ہیں۔ یہ درست ہے کہ فکر، تعقل اور اس کی ثنویت سے بالاتر ہو سکتا ہے اور اسے ایسا ہونا چاہئے بوجدان عقلی، سے ہم تصوری اور وجودی ہستی کی ثنویت کا انکار کرتے ہیں، اور اس حقیقت کا اثبات کرتے ہیں کہ انا اور غیر انا ایک ایسی وحدت اعلےٰ سے صادر ہوتے ہیں، جس میں تمام قسم کے اختلافات ہم آغوش ہیں، ہم ایک حد تک اپنی شخصیت سے پرواز کر جاتے ہیں اور اس غیر شخصی عقل کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں، جو دنیا میں شیئیت بن جاتی ہے اور انا میں شخصیت، مختصر یہ کہ ہم اسی ہستی مطلق کی طرف رجعت کرجاتے ہیں جس سے ہم برآمد ہوئے تھے۔

لیکن یہ وجدان بھی پوری طرح قانون تقابل سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ابھی تک اس میں قطعیت پائی جاتی ہے، ایک طرف ذہن مدرک ہے اور دوسری طرف شئے مدرک،

ایک طرف انا ہے اور دوسری طرف خدا، دوئی باقی ہے۔ نفس ہستیٔ مطلق کو پوری طرح جذب نہیں کر سکتا ہے۔ نفس کو ہستیٔ مطلق کا تحقق نہ فہم سے ہوتا ہے نہ عمل سے بلکہ حسن فطرت اور حسن فن کے احساس سے ہوتا ہے۔ فنِ لطیف، مذہب اور الہام ایک ہی چیز ہیں اور فلسفہ سے بھی بلند تر ہیں، فلسفہ خدا کا تصور قائم کرتا ہے، لیکن فنِ لطیف خود خدا ہے، علم خدا کا حضورِ تصوری ہے لیکن فن اسکا حضورِ حقیقی ہے۔

شیلنگ کے ایجابی فلسفہ میں جو اس نے سب سے پہلے ۱۸۰۹ء میں انسانی آزادی کے مضمون کی صورت میں پیش کیا مذکورۂ بالا جملوں کا متصوفانہ رنگ اور گہرا ہو گیا ہے بوہمے کے اثر سے یہ فلسفی ایک متکلم (تھیوسوفسٹ) ہو گیا اور وحدت الوجودی سے موحد بن گیا۔ وہ خدا کے تصور کی موجودیت یا حقیقیت اس کی شخصیت اور تثلیث کی اہمیت پر زور دینے لگا لیکن جب ہم اس کے بیانات سے نئے اندازِ تخیل کا نقاب ہٹا کر دیکھتے ہیں تو اس کے فکر کے خد و خال کچھ زیادہ بدلے ہوئے معلوم نہیں ہوتے اسکا خیالِ غالب وہی وحدیت ہے جس نے بوہمے کے اثر سے واضح طور پر ارادیت کا رنگ اختیار کر لیا ہے اس کے منفی فلسفہ کی ہستیٔ مطلق اور اس کی بے ہنگی اور عینیت اب بھی موجود ہے، لیکن اس کے لئے سیکسن متکلمین کی اصطلاح "ارادۂ اولین" استعمال کی گئی ہے، ہستی الٰہی اور تمام ہستیوں کی اصل یا مبدءِ اول فکر یا عقل نہیں بلکہ ارادہ ہے جو ہستی اور شخصی اور انفرادی وجود کے لئے کوشاں ہے، از روئے ہستی، تمام ہستی کی بنیاد ہے۔ تمام ہستیاں جن میں خدا بھی شامل ہے ہست ہونے سے پہلے ہستی کی آرزو رکھتی ہیں۔ یہ آرزو یا ارادہ غیر شعوری عقل اور ارادۂ شعوری سے مقدم ہوتا ہے۔ خدا اور ارتقا جسکے ذریعے وہ اپنے آپ کو متحقق اور متشخص کرتا اور خدا بناتا ہے، سرمدی ہے، اور جن منازل سے یہ ارتقا گزرتا ہے (اقانیم تثلیث) ایک دوسرے کے اندر ہیں، لیکن شعور انسانی ان کو علیحدہ علیحدہ سمجھتا ہے انسانی تاریخ میں وہ یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور ارتقائے مذہبی کے مختلف منازل بن جاتے ہیں۔ دنیا کے نقص و بدی کا ماخذ خدا کی شخصی حیثیت نہیں، بلکہ وہ چیز ہے جو اسکی شخصیت سے مقدم ہے اور جو خدا کی ذات کے اندر غیر خدا ہے۔ یہ وہ شے ہے جسے ہم ابھی تمام اشیاء کی علتِ اولین قرار دے چکے ہیں اور جسے شیلنگ بلا تکلف الٰہی انانیت کہتا ہے۔ خدا کے اندر یہ اصل دائماً اس کی الفت میں غرق رہتی ہے، انسان میں یہ ایک آزاد اصل ہو کر بدی کا سرچشمہ

بن جاتی ہے۔ شر کی مقدار خواہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو ہستی مطلق کے مقاصد کے لئے وہ خیر سے کچھ کم مفید نہیں۔

ہم یہاں پر اس کے فلسفۂ خرافیات والہام پر بحث نہیں کریں گے، اسکو ہم نے ایک دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ مورخ فلسفہ کی بہ نسبت مورخ مذہب کو اس سے زیادہ دلچسپی ہوسکتی ہے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ شیلنگ کی ۱۷۹۵ء سے ۱۸۰۹ء تک کی بڑی بڑی تصانیف کے مضامین کی تلخیص بیان کردیں اور اس کے فلسفہ کی مفصلہ ذیل باتوں پر اچھی طرح روشنی ڈالیں (۱) فشٹے کے فلسفۂ انانیت کی استادانہ تنقید (۲) ہستی مطلق کو ارادہ تصور کرنا، جو موضوع و معروض (کانٹ) انا وغیر انا (فشٹے) فکر اور امتداد (اسپائنوزا) کی مشترک بنیاد ہے (۳) اسکا فلسفۂ فطرت جس نے (باوجود اس کے کہ ایجابی سائنس نے اس کو ترک کردیا ہے) برڈاح اوکن کیرس ارسٹڈ اسٹیفنز اور شوبرٹ جیسے حیاتیین پیدا کئے اور الٰہیات و سائنس کے ملاپ کے لئے جس میں ہم کوشاں ہیں، راستہ صاف کردیا۔ (۴) اس کا فلسفۂ تاریخ جو ہیگل کے فلسفۂ نفس کی ایک مفید تمہید ہے۔

شیلنگ کا فلسفہ جو ہیگل کے فلسفہ کے اثر سے کسی قدر مدھم پڑ گیا[1] حقیقت میں دو متمائز نظامات پر مشتمل ہے، جو ایک اصل مشترک سے وابستہ ہیں۔ پہلے نظام میں فکر وجود پر مقدم ہے (تصوریت)۔ دوسرے نظام میں ہستی بالقوۂ فکر پر مقدم ہے (موجودیت) پہلے کے زیر اثر اس نے فلسفۂ ماورائی لکھا ہے اور وجدان عقلی کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے میں فلسفۂ فطرت اور تجربے کا رتبہ بلند ہوگیا ہے۔ پہلا نظام فلسفۂ ہیگل اور کائنات و تاریخ کی اولیاتی تعبیر کی طرف لے گیا، اور دوسرا فلسفہ شوپن ہار اور اپنے زمانہ کی تجربیت کا رہنما ہوا۔

۶۶۔ ہیگل

جارج ولیم فریڈرک ہیگل ۱۷۷۰ء میں بمقام اسٹٹگرٹ پیدا ہوا اور ۱۸۳۱ء میں وفات پائی

[1] اس کے باوجود شیلنگ کا اثر اچھا خاصہ تھا۔ خاص پیرووں کو چھوڑ کر بہت سے اہل فکر جنکا ذکر آگے چلکر آئے گا شیلنگ کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں فلاسفۂ معاصرین میں سے سب سے مشہور شخص ایڈوارڈ وان ہارٹمین شیلنگ کا بھی اتنا ہی پیرو ہے جتنا کہ شوپن ہار کا، اور فرانسیسی الٰہیین میں سب سے بڑا معتقد شخص چارلس سیکرتیان شیلنگ کے فلسفۂ ایجابی کا ماننے والا ہے۔

جب وہ جامعۂ برلن میں پروفیسر تھا۔ اپنے دوست شیلنگ کی طرح اوس نے ٹیوبنگن کے مدرسۂ دینیات میں تعلیم پائی۔ اس کی علمی زندگی مفصلہ ذیل مقامات پر بسر ہوئی۔ ژینا جہاں اوس نے اپنے ہموطن سے پھر دوستی قائم کی اور بعد میں توڑ ڈالی، نیورمبرگ جہاں وہ مدرسہ کا افسر اعلیٰ تھا ہائڈلبرگ اور برلن۔ اس کی تصانیف میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں

(۱) فینا منالوجی دیس گیسٹس ۱۸۰۷ء

(۲) ویسن خافت ڈرلاجک تین جلدوں میں (۱۸۱۲ء - ۱۸۱۶ء)

(۳) انسائیکلوپیڈیا ڈرفلاسوفسخن ویس خافتن (۱۸۱۷ء)

(۴) گرنڈلینین درفلاسوفی دیس رخیٹس (۱۸۲۱ء) اور ڈرلیسنگن اوبر ڈائی فلاسوفی ڈرگیسخٹی ڈرلیسنگن اوبر ایسٹیٹیک ڈرلیسنگن اوبر ڈائی فلاسوفی ڈر ریلجن ڈرلیسنگن اوبر ڈائی گیسخٹی ڈرفلاسوفی جو اوس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

فشٹے کے نزدیک ہستی مطلق ایک انا ہے جو غیر شعوری اور غیر ارادی طور پر عالم مظہری کو پیدا کرتا ہے اور پھر اختیاری اور شعوری کوشش سے اس کو مغلوب کرتا ہے۔ شیلنگ کے نزدیک ہستی مطلق نہ انا ہے اور نہ غیر انا بلکہ انکا محل مشترک ہے، جس میں ذاکر و مذکور کی مخالفت کامل غیر جانبی میں مفقود ہو جاتی ہے۔ یہ ایک بے ہمہ اصل ہے جو تمام تضادات سے مقدم اور فائق ہے فشٹے کی ہستی مطلق نقیضین کی ایک حد ہے، اور شیلنگ کی ہستی مطلق اس کا ایک پر اسرار ناقابل فہم اور ماورائی ماخذ ہے۔ فشٹے کی غلطی یہ ہے کہ اس نے ایک حیثیت اطلاق کو ہستی مطلق سمجھا اس کی ہستی مطلق ایک انا ہے جو ایک ناقابل ثبوت غیر انا سے محدود ہے وہ مطلق الوجود نہیں بلکہ ایک قیدی ہے۔ شیلنگ کی ہستی مطلق ایک ماورائی ہستی ہے جس سے کسی چیز کی توجیہہ نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتا کہ اس سے کیوں اور کیسے حقیقی دنیا کے تخالفات مستخرج کئے جائیں۔ کامل بے ہمگی اعلیٰ ترین حقیقی وجود ہونیکے بجائے اصل میں محض ایک تجرید ہے۔

ہیگل کے نزدیک انا اور فطرت کا مشترک ماخذ ہستی سے ماورا نہیں بلکہ اسکے اندر

حلول کئے ہوئے ہے۔ نفس و فطرت ہستی مطلق کے دو رخ نہیں ہیں جن کے پیچھے ایک بے جان اور بے ہمہ خدا چھپا ہوا ہے، بلکہ حقیقت میں وہ اسکی متوالی حیثیتیں ہیں۔ ہستی مطلق غیر متحرک نہیں، فاعل ہے وہ فطرت اور نفس کی اصل نہیں بلکہ خود یکے بعد دیگرے فطرت اور نفس بن جاتی ہے۔ یہ توالی یہ عمل، یہ تخلیق دائمی خود ہستی مطلق ہے۔ شیلنگ کے فلسفہ میں اشیاء ہستی مطلق سے صادر ہوتی ہیں، جو اسی وجہ سے ان سے علیحدہ ہے۔ ہیگل کے نزدیک عمل تخلیق خود ہستی مطلق ہے۔ وہ حیات و حرکت پیدا نہیں کرتی بلکہ خود حیات و حرکت ہے وہ کلیۃً اشیاء کے اندر ہوتی ہے۔ ان سے باہر نہیں ہوتی، نہ ہی وہ کسی طرح انسان کی ذہنی قابلیت سے زیادہ ہے۔ اگر خدا سے ایسی ہستی مراد لیں جو عقل انسانی سے ماورا ہے تو ہیگل تمام حکما سے بڑھ کر منکر خدا ہے۔ کیونکہ ہیگل سے زیادہ کسی شخص نے حلول اور ہستی مطلق کے قابل علم ہونے پر زور نہیں دیا اسپائنوزا بھی اہل حلول میں سے ہے۔ لیکن وہ اتنی دور تک نہیں جاتا کیونکہ گو وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل خدا کا صحیح تصور قائم کر سکتی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی مانتا ہے کہ جوہر کے صفات لاتعداد ہیں جن میں سے عقل صرف ایک ہے۔

ہیگل نے شیلنگ کے تصور اطلاق کو بھی بدلا اور ساتھ ہی اپنے دوست کے عنان گسیختہ تخیل پر عقل کی باگیں کس دیں۔ اشیاء کے اصلی اور منطقی ربط کا علم حاصل کرنیکے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم تفکر سے کام لیں، لیکن اس کو منطقی طریقہ سے چلنا چاہئے، صرف اسی شرط پر ہمارے تفکر کا نتیجہ اوس غیر متناہی فکر کے مطابق ہوگا، جو فطرت اور تاریخ میں پایا جاتا ہے یوں کہو کہ ہستی مطلق، حرکت، عمل اور ارتقا ہے۔ یہ حرکت اپنا قانون اور اپنی غایت رکھتی ہے۔ یہ قانون اور غایت خارج سے ہستی مطلق پر عائد نہیں ہوتے بلکہ اس کے اندر ساری ہیں، اور خود ہستی مطلق ہیں۔ وہ قانون جسکی حکومت فکر انسانی اور فطرت غیر شعوری دونوں پر ہے عقل ہے، اشیاء کی غایت الغایات بھی عقل ہے لیکن شاعر الذات عقل۔ لہذا ہستی مطلق اور عقل مرادف الفاظ ہیں۔ ہستی مطلق عقل ہی ہے جو جمادی نباتی اور حیوانانی منازل سے گزر کر انسان میں شخصی انائی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

لیکن عقل جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا فہم انسانی یا قوت روح کا نام نہیں جو اُن اصول وصور یا قوانین کا مجموعہ ہے جس کے مطابق ہم فکر کرتے ہیں، بلکہ عقل وہ قانون ہے جسکے مطابق ہستی معرض ظہور میں آتی ہے اور اس کے جوہر کھلتے ہیں، یہ ایک ذہنی قوت بھی ہے اور حقیقت خارجی بھی،

میرے اندر یہ میرے فکر کا مبدء و معیار ہے اور اشیاء کے اندر یہ ان کی اصل اور ان کے ارتقا کا قانون ہے۔ اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مقولات کا مفہوم اوس سے بہت زیادہ وسیع اور گہرا ہے، جو کہ کانٹ نے خیال کیا تھا یعنی مقولات محض تفکر اشیاء کے شیون و احوال ہیں بلکہ خود اشیاء کے شیون و جود ہیں، وہ محض خالی سانچے نہیں جو اپنا مظروف باہر سے حاصل کریں بلکہ ارسطو کی اصطلاح کے مطابق یوں کہنا چاہئے کہ وہ جوہری صورتیں ہیں، جو اپنا مظروف خود اپنے ہی اندر سے حاصل کرتی ہیں، وہ خدائی اور انسانی عمل کے تخلیقی افعال ہیں وہ میرے فکر کو ڈھالنے والی صورتیں بھی ہیں اور ارتقائے سرمدی کے منازل بھی۔

لہذا الٰہیات کے لئے یہ نہایت اہم ہے کہ مقولات ان کی ماہیت اور روابط کا مطالعہ نہایت غور سے کیا جائے۔ کانٹ اس سے پہلے یہ کہہ چکا تھا کہ مقولات ایک دوسرے سے علٰحدہ اور بے نیاز نہیں جو ہماری فہم کے اندر صندوق کے مختلف خانوں کی طرح مرتب ہوں بلکہ ان کا باہمی تعلق نہایت گہرا ہے۔ مختصر یہ کہ تمام مقولات ایک ہی اساسی مقولہ یعنی تصور ہستی کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان میں سے کسی کو یونہی الگ لے کر بحث کرنا کافی نہیں بلکہ ان کے باہمی ربط اور ترتیب کے ساتھ ان کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور دیکھنا چاہئے کہ کیسے یہ ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں۔ کانٹ مقولات کے اس اولیاتی استخراج کی اہمیت سے آشنا تھا جبکی اس نے کوشش بھی کی، لیکن اسکا استخراج خالص تصورات کا ایک محض تجربی شمار تھا۔ ہمیں کانٹ کے خیال کی طرف واپس آنا چاہئے، لیکن اس کے نقشۂ مقولات کے بجائے ایک حقیقی استخراج یا شجرہ سے کام لینا چاہئے۔

الٰہیات کے لئے یہ نہایت اہم مگر ساتھ ہی نہایت کٹھن کام ہے، اس میں کامیاب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ہم تمام تصورات حسیہ اور تعصبات سے خالی الذہن ہو جائیں اور محض عقل پر بھروسہ کریں، ہمیں چاہئے کہ اسے اپنے مافیہ کو خود کھولنے دیں، خود کچھ نہ کریں اور اس کے ارتقا کو دیکھتے جائیں اور اسکے احکام و الہامات کو جیسے جیسے وہ صادر ہوں ثبت کرتے جائیں۔ فکر کو بالکل اپنی حالت اور ذاتی فعلیت پر چھوڑ دینا صحیح فلسفیانہ طریقۂ فکر ہے۔ جسے طریقہ جدلی یا طریقہ جدلیات کہتے ہیں۔

جس علم کا یہ سب کام ہے اوس کو منطق کہتے ہیں (جس سے ہیگل کی مراد خالص تعقلات کا شجرۂ نسب) وحدت المنطق کے مفروضہ کے مطابق منطق کا موضوع وہ اصل بھی ہے

جو ہمارے اندر اشیاء کے متعلق فکر کرتی ہے اور وہ علت خارجی یا شے بذات خود بھی جو ان تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ اس لئے تصورات کا شجرۂ نسب اشیاء کا شجرۂ نسب یا توجیہہ کائنات بھی ہے۔ جسے الہیات کہتے ہیں۔ ہیگل کی نظری منطق اہل مدرسہ کی منطق بھی ہے اور الہیات وجودیات بھی۔ روایتی منطق سے اس کو تمیز کرنے، اور الہیات کو اس میں داخل کرنے کے لئے نظری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ الہیاتی اس لئے ہے کہ اس میں میکانکی کیمیائی اور عضوی اعمال پر بحث ہوتی ہے اور تصور خیر پر بحث کرنے کی وجہ سے اخلاقیات بھی اس میں داخل ہے۔ یہ بات وحدت المنطق کے مقدمات کے مطابق ہے کیونکہ اگر عقل وجود کا محض تصور نہیں کرتی، بلکہ اس کو پیدا بھی کرتی ہے، اگر یہی خالق اشیاء اور سب کچھ ہے، تو لازماً عقل کے علم کو کلی یا ہمہ گیر علم ہونا چاہئے جو تمام جزئی علوم پر حاوی ہو۔

ہم نے ایک اور مقام پر بھی اس خیال کو ظاہر کیا ہے کہ ہیگل کے فلسفہ میں منطق کے بعد فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ نفس کا آنا ایک داخلی تناقص ہے[1]۔ منطق تجریدی حیثیت سے عقل پر بحث کرتی ہے، فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ نفس میں وہی عقل ہم پر اس طرح منکشف ہوتی ہے جس طرح کائنات اور تاریخ میں اسکا تحقق ہوتا ہے۔

ا۔ منطق یا خالص تعقلات کا شجرۂ نسب

ا۔ کیفیت کمیت

مقولات یا خالص تعقلات کا مصدر مشترک ہستی کا تصور ہے جو نہایت خالی مگر ساتھ ہی نہایت جامع تصور ہے۔ یہ تصور نہایت سادہ بھی ہے اور نہایت بلند بھی۔ یہ ایسا جوہر ہے جو ہمارے تمام تصورات میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا رشتہ ہے جو تمام تصورات میں دوڑا ہوا ہے۔ کیفیت بھی ایک شان ہستی ہے اور کمیت بھی ایک شان ہستی تناسب مظہر فعل سب شیون وجود میں ہمارے تمام تعقلات ہستی کے مختلف شیون، یعنی تصور ہستی ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔

ان مختلف صورتوں کی کیا توجیہہ ہوسکتی ہے۔ ہستی خالص جس کے سوا کچھ نہیں ہے،

---

[1] فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ نفس اس کی منطق میں بھی موجود ہیں فلسفۂ فطرت پہلے اور دوسرے حصے میں اور فلسفۂ نفس تیسرے حصہ میں۔

کوئی اور شے کیسے بن جاتی ہے۔ کس مبدء یا قوت باطنی کی وجہ سے اس میں تبدیلی صورت واقع ہوتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ہستی میں جو تناقض پایا جاتا ہے وہی اسکا مبدء یا قوت ہے۔ تصور ہستی میں سب سے زیادہ کلیت پائی جاتی ہے اس لئے یہ تصور سب سے زیادہ بے مایہ ہے۔ سفید ہونا سیاہ ہونا ممتد ہونا اچھا ہونا کچھ نہ کچھ ہونا ہے۔ لیکن بلاتعین ہستی مرادف نیستی ہے۔ لہذا بسیط اور خالص ہستی عدم کے برابر ہے۔ ہستی اپنا آپ بھی ہے اور اپنا متضاد بھی۔ اگر یہ صرف اپنا آپ ہی ہوتی تو بالکل غیر متحرک اور لاحاصل ہوتی اور اگر یہ لاشے محض ہوتی تو صفر کے برابر اور بالکل بے قوت و بے ثمر ہوتی لیکن چونکہ یہ وجود و عدم دونوں ہے اس لئے یہ کوئی شئے، مختلف شے یا ہر شے بن جاتی۔ ہستی کا داخلی تناقض حدوث یا ارتقا کے تصور سے رفع ہو جاتا ہے۔ حدوث میں ہستی بھی ہے اور نیستی بھی (یعنی جو بعد میں ہونیوالی بات ہے) ہستی اور نیستی جن کے تضاد سے یہ پیدا ہوتا ہے دونو اس کے اندر متفق طور پر موجود ہوتی ہیں۔ پھر ایک نیا تضاد پیدا ہوتا ہے جو ایک نئی ترکیب سے رفع ہوتا ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے یہاں تک کہ ہم ایک تصور مطلق تک پہنچ جاتے ہیں۔

لہذا ہیگل کی منطق میں یہی چیز مبدء محرک ہے کہ تناقض کے اندر وحدت پیدا ہوتی ہے پھر ایک نئی صورت میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ تاکہ پھر ناپید ہو اور پھر پیدا ہو یہاں تک کہ بالآخر وحدت انتہائی میں بالکل رفع ہو جائے۔ ارسطو اور لائبنٹز کے اصول اجتماع نقیضین کو (جسکی رو سے یہ ناممکن ہے، کہ ایک شے ہو بھی اور نہ بھی ہو) رد کر کے ہیگل ایک طرح سے سوفسطائیوں کی طرفداری کرتا ہے۔ لیکن ان کی طرح تشکیک میں مبتلا نہیں ہوتا۔ ہیگل کہتا ہے کہ تناقض صرف فکر ہی میں نہیں بلکہ اشیاء کے اندر موجود ہے۔ ہستی خود متناقض ہے۔ جب موجودیتی اور ثنویتی نظامات کے مطابق ہم فکر کو اس کے مفکور سے علیحدہ کر کے ہر ایک کو ایک مستقل ہستی خیال کرتے ہیں، تو متناقضات فکر ہمت شکنی اور تشکیک کا سرچشمہ بن جاتے ہیں۔ لیکن جب فطرت کو فکر کا ارتقاء ذات کہیں اور فکر کو فطرت کا شعور ذات جب ہم یہ سمجھ لیں کہ کائنات فکر کی پیکر پذیری ہے اور اس لئے اس میں فکر کے سوا کچھ نہیں تو فلسفی جس تناقض میں مبتلا ہوتا ہے وہ اشیاء کے سمجھنے میں مزاحم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس راز سے آگاہ ہو جاتا ہے کہ تناقض عین اشیاء ہے اور فکر کا تناقض تناقض اشیاء کا آئینہ ہے۔

اب جبکہ ہمیں ہیگل کی منطق کے مبدء محرک اور صورت غیر متبدل کا علم ہو گیا تو اس بات کی

ضرورت نہیں کہ ہم اس کے تمام استخراجات کا مطالعہ کریں بلکہ اس میں الہیات کے جو اہم ترین نکات ہیں اون کو وضاحت سے بیان کر دینا کافی ہوگا۔

تصور ہستی کا تناقض تصور حدوث میں رفع ہو جاتا ہے۔ ہستی حادث ہوتی ہے یعنی اپنی تحدید اور تعین کرتی ہے۔ لیکن یہ محدود اور معین ہستی غیر متناہی ہوتی ہے محدود لا محدود ہو جاتا ہے۔ کوئی شے فکر کو اس کی حدود قائم کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ یہاں ایک نیا تناقض واقع ہوتا ہے۔ جو فردیت کے تصور میں رفع ہوتا ہے فرد میں محدود اور لا محدود کی وحدت پائی جاتی ہے۔ ان دو تصورات کو ایک دوسرے سے خارج سمجھنا اس حقیقت کو فراموش کر دینا ہے کہ جو لا محدود محدود سے خارج ہو وہ خود محدود ہو جاتا ہے۔ اگر لا محدود وہاں سے شروع ہو جہاں محدود ختم ہے اور محدود وہاں سے شروع ہو جہاں لا محدود ختم ہے یعنی لا محدود محدود سے پرے ہو، اور محدود لا محدود سے ادھر تو وہ حقیقت میں لا محدود نہیں ہوگا۔ لا محدود محدود کی ذات و ماہیت ہے اور محدود لا محدود کا اثر یا ظہور یا اس کی صورت وجود ہے۔ نا متناہیت اپنا تعین اور تحدید کرتی ہے۔ محض وجود پذیر ہونے سے وہ محدود ہو جاتی ہے۔ امکان وجود کے لئے کچھ شرائط کچھ شیون کچھ قیود لازم ہیں وجود تحدید ذات ہے۔ وجود ہستی محدود ہے۔ ہستی محدود، فرد یا ذرہ در اصل نا متناہیت ہے، جو ایک خاص شان کے اندر پیکر پذیر ہوئی ہے بالفاظ دیگر کیفیت کمیت ہو گئی ہے۔

کمیت کی دو قسمیں ہیں۔ وسعتی (عدد) اور شدتی (درجہ) عدد جو گویا بکھری ہوئی کمیت ہے اور درجہ جو مرکز میں سمٹی ہوئی کمیت ہے پیمانہ اور تناسب کے تصور میں باہم موافق ہو جاتے ہیں۔ ہستی کے ذات یا ماہیت ہونے کی حالت کو پیمانہ کہتے ہیں۔

۲۔ ذات اور اثر۔ جوہریت اور علیت۔

تعامل

ذات ہستی کی کھلی ہوئی یا پھیلی ہوئی حالت ہے، جس کے مختلف پہلو ایک دوسرے کا آئینہ یا انعکاس ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے جو مقولات پیدا ہوتے ہیں وہ جوڑا جوڑا ہوتے ہیں ذات اور اثر، قوت اور ظہور، مادہ اور صورت، جوہر اور عرض، علت اور معلول، وجہ اور نتیجہ عمل اور رد عمل۔ یہ انعکاس جو خود اپنی ذات میں ہوتا ہے، مظہر کہلاتا ہے۔

ذات اور ظہور یا نمود غیر مفارق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ظہور ذات کی ذات ہے۔ ذات کے لئے نمود حیات کے لئے ظہور۔ اصل کے لئے آفرینش فروع ایسی ہی ضروری چیز ہے جیسی ظہور کے لئے ذات۔ ظہور بے ذات نمود بے بود ہے۔

ذاتی کے مقابلہ میں عرضی یا ممکن ہے، جو خود ان معنوں میں ذاتی ہے کہ ذات کو آفرینش کے لئے عرض کی ضرورت ہے۔ کوئی مقولہ دوسرے مقولوں سے مستقل و آزاد نہیں، مقولات ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے لئے ضروری ہیں۔

ذات ایک سلسلۂ مظاہر میں اپنا اظہار کرتی ہے اور شے بنتی ہے جو ایک ہی ذات سے وابستہ خصوصیات کے مجموعہ کا نام ہے۔ شے کی نسبت ان مظاہر یا خصوصیات کو خواص کہتے ہیں۔ جس طرح کوئی ذات مظہر سے علٰحدہ نہیں اسی طرح کوئی شے خواص سے جدا نہیں۔ شے وہی ہے جو اس کے خواص ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ نہیں۔ ایک شے کو اس کے ذاتی خواص سے علٰحدہ کردو تو کچھ باقی نہیں رہے گا۔ شے انھیں خواص کی مرادف ہے۔

مظہر کا مبدءِ تخلیق ہونے کی حیثیت سے ذات ایک قوت یا عامل ہے۔ اور مظہر اس کا ظہور یا فعل ہے۔ عامل سے عمل کی توجیہ کرنا۔ ایک شے کی اپنے آپ سے توجیہ کرنا ہے۔ کیونکہ قوت اور ظہور قوت دو مختلف چیزیں نہیں، جیسا مادہ ہوگا ویسی ہی اوس کی صورت ہوگی، جیسا فاعل ویسا ہی فعل، جیسی سیرت ویسا ہی عمل، جیسا درخت ویسا ہی پھل۔

ذات اور مظہر، وجہ اور نتیجہ، قوت اور ظہور، فاعل اور فعل، مادہ اور صورت وغیرہ ہر قسم کی ثنویت فعلیت کے تصور میں رفع ہو جاتی ہے، جو ان تمام تصورات کا جامع ہے۔ یہ منطقی مقولہ اس چیز کے مطابق ہے جسے الٰہیات میں فطرت کہتے ہیں (ہیگل کے فلسفہ میں منطق اور الٰہیات جدا نہیں) مختصر یہ کہ فطرت سراپا فعلیت، پیدائش، اور تخلیق ہے۔ وہ تمام خزانے اپنے اندر سے نکالتی اور پیدا کرتی ہے، اور پھر اپنے دامن میں ان کو صرف اس لئے سمیٹ لیتی ہے۔ کہ دوبارہ پیدا کرے۔ یہی عمل دائماً جاری رہتا ہے۔

فعلیت حقیقت کی مرادف ہے۔ کوئی چیز فاعل نہیں جو حقیقی نہیں، اور کوئی چیز حقیقی نہیں جو فاعل نہیں (چونکہ صرف عقل حقیقی ہے اس لئے ہیگل یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو حقیقی ہے وہ عقل ہے) سکونِ مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ امکانِ محض کے مقابلے میں حقیقت وجوب ہوجاتی ہے۔ جو چیز حقیقی ہے وہ لازماً فاعل ہے۔ فعلیت حقیقت اور وجوب ہم معنی ہیں کسی ہستی کا وجود اسکی فعلیت

سے ہے اور اوسکی فعلیت اوس کے وجود سے ہے۔

فعلیت کے لئے مبدء واجب ہونے کی حیثیت سے ذات یا حقیقت جوہر بن جاتی ہے۔ جوہر محل اعراض نہیں بلکہ اعراض کا مجموعہ ہے۔ لہذا ہمیں دینیات میں ایسے خدا کو ترک کردینا چاہئے جسکا وجود کائنات سے باہر ہے۔ اور نفسیات میں ایسی روح کا تصور چھوڑ دینا چاہئے۔ جس کا وجود مظاہر ذہنیہ سے مستقل ہے اور طبیعیات میں کسی ایسے پراسرار نامعلوم محل اعراض کو تسلیم نہیں کرنا چاہئے۔ جسکا کوئی تعین و تشخص نہیں ہوسکتا۔ اور جس میں نہ امتداد ہے نہ رنگ نہ صورت۔ مگر باوجود اس کے وہ حقیقی وجود سمجھا جاتا ہے۔ ایسا جوہر جسکا حکیمانہ مشاہدہ سے بھی پتہ نہ چلے محض ایک فریب یا سیمیا ہے۔ اسی ثنویت کے پیدا کردہ فریب میں مبتلا ہوکر شاعر نے کہا کہ نفسِ مخلوق کنہ فطرت کو نہیں پہنچ سکتا۔ (ہیگل) حقیقت یہ ہے کہ فطرت کا کوئی بطون یا اندرون نہیں۔ مادہ کی بیرونی صورت ہی مادہ ہے۔ اپنے آپ کو کھولتے جانا اور اندر کچھ نہ رکھنا یہی اس کی ماہیت ہے۔

جوہر اپنے احوال و شیون کا مجموعہ ہے مگر اسپائنوزا کی طرح یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ ان کا ایک میکانکی گٹھا بندھا ہوا ہے۔ بلکہ ایک زندہ مجموعہ ہے جس کے احوال آپس میں عضوی ربط رکھتے ہیں، وہ اپنے احوال کی علت ہے اور احوال اس کے معلولات ہیں۔ یہ تصورات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ متلازم ہیں۔ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہوسکتی اور معلول اپنی علت فاعلہ سے رشتہ نہیں توڑ سکتا۔ علت معلول کے اندر اسی طرح موجود ہوتی ہے جس طرح روح جسم میں۔ اعراض جوہر کی ظہوری اور بروزی صورتیں ہیں۔ اور معلول علت ہی کی حقیقت کا انکشاف ہے۔ معلول میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علت میں نہیں تھی اور علت میں کوئی ایسی بات نہیں جو پوری طرح اپنا اثبات اور تحقق نہ کرے۔ معلول کا تصور علت سے جدا نہیں ہوسکتا۔ ہر علت کسی پہلی علت کا معلول ہوتی ہے۔ اور ہر معلول حادثہ موخر کی علت بن جاتا ہے۔ علل و معلولات کے کسی ایک سلسلہ اب ج د میں معلول ب وہی علت الف ہے جس نے اپنی علیت کا اثبات کیا ہے اور ب میں وہ ج کی علت ہوگئی ہے اور ج میں د کی وکذالک الی آخرہ۔

علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی طور پر آگے کی طرف نہیں بڑھتا جیسا کہ منطق صوری کا خیال ہے۔ یہ نہیں کہ ہر معلول اپنی علت پر ردعمل کئے بغیر صرف نیا معلول پیدا کرے حقیقت یہ ہے کہ

معلول ب نہ صرف ج کی علت ہے بلکہ الف کی بھی علت ہے۔ الف علت نہ بنتا جب تک کہ وہ ب کو پیدا نہ کرتا۔ صرف ب کی وجہ سے الف علت بن سکا۔ لہذا ب۔ الف کا معلول بھی ہے اور اس کی علت بھی۔ یہ ایک لازمی ردعمل ہے یعنی ہر معلول اپنی علت کی علت اور ہر علت اپنے معلول کی معلول ہو جاتی ہے۔ بارش سے نمی پیدا ہوتی ہے اور نمی سے بارش۔ کسی قوم کے اخلاق اوس کے طرز حکومت پر منحصر ہیں۔ اور اسکا طرز حکومت اس کے اخلاق پر منحصر ہے۔ صرف معلول اپنی علت سے وجوباً پیدا ہی نہیں ہوتا بلکہ علت پر بھی اسکا ردعمل وجوبی ہے۔ لہذا فطرت میں سلسلۂ علیت ایک غیر متناہی خط مستقیم نہیں، بلکہ ایک قوسی خط ہے جو اپنے نقطۂ آغاز پر واپس آجاتا ہے یعنی ایک دائرہ ہے۔ سلسلۂ مستقیم کا تصور ایک مبہم اور غیر معین تصور ہے۔ دائرہ کا تصور صحیح اور واضح اور مکمل ہے۔

معلول کا علت پر یہ ردعمل معلول کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔ اور اس میں وہ اختیار کی شان پیدا کر دیتا ہے جو اسے اسپائنوزا کے فلسفہ میں حاصل نہ تھی۔ اسپائنوزا کے نزدیک معلول لازماً علت پر منحصر ہے، مگر حقیقت میں معلول صرف ایک حد تک معلول ہے اور اسکا تعین محض اضافی ہے، ورنہ سلسلۂ علیت کے آغاز انجام اور وسط میں کہیں کوئی ایسی علت مطلق نہیں ہو سکتی، جو سب سے متمائز اور مختلف ہو۔ ہستی مطلق سلسلۂ علت و معلول کے کسی ایک حصہ میں نہیں، اسکا وجود جزئی اور اضافی علتوں کے مجموعہ میں ہے۔ یہ اضافی علتیں رعایا۔ اور غلاموں کی کوئی قطار نہیں جو علت اولے کے شہنشاہی جلوس میں چلی جا رہی ہو، اس طرح کہ علت اولے تو کسی علت کی محتاج نہ ہو۔ اور تمام علتیں اس کی دست نگر اور اس کے مقابلے میں ہیچ ہوں۔ ہر علت اطلاق سے بہرہ اندوز ہے۔ ہر علت اضافی طور پر مطلق ہے۔ کوئی علت علی الاطلاق مطلق نہیں۔ کوئی ایک علت قادر مطلق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ انفرادی طاقتوں کا مجموعہ تمام طاقت موجود ہے۔ اس مجموعہ کے باہر کچھ نہیں۔

علت و معلول کے عمل باہمی میں وہ حصے جن میں ہستی منقسم ہوئی تھی یعنی ذات اور ظہور پھر متحد ہو کر ایک منطقی کلیت بن جاتے ہیں۔

۳۔ تصور یا موضوعی معروضی اور مطلق کلیت

کوئی تصور جو اب تک پیدا ہوا ہے کلیت یا مجموعیت سے باہر کوئی حقیقت نہیں رکھتا

کیفیت کمیت قوت یا علت اپنے کل سے علیحدہ کچھ نہیں، فطرت میں کوئی شے دوسروں سے علیحدہ نہیں موجود۔ نہ عالم فکر میں کوئی شے مستقل و مطلق العنان ہونے کا دعوے کر سکتی ہے استقلال مقولات کی کلیت ہی کا حصہ ہے۔ لہٰذا منطقی کلیت میں ہستی اور ذات اپنے آپ میں واپس آجاتی ہیں۔

کلیت کی دو قسمیں ہیں موضوعی کلیت اور معروضی کلیت۔

تصور حیات کے اساسی عناصر ذات، ظہور، تعامل باہمی، موضوعی کلیت کے تصور میں کلیت جزئیت اور فردیت کے رنگ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ فکر یا موضوع کی حالت عمل یعنی تصدیق میں کلیت اور انفرادیت، عمومیت اور جزئیت ظاہراً علیحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ حالانکہ حقیقۃً تصدیق ان کے ایک ہونے کا اقرار ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ انسان فانی ہے یا زید فانی ہے تو میں اس بات کا اثبات کرتا ہوں کہ تمام مخلوق ہستیوں کی خاصیت مشترک یعنی فنا اس ایک نوع انسان میں بھی پائی جاتی ہے اور یہ فرد زید فانی ہستی ہونے کی حیثیت سے تمام مخلوقات جیسا ہے۔ جہاں تک کہ تصدیق کل اور جز کے ایک ہونے کا اثبات کرتی ہے اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اس تناقض کا حل استدلال یا قیاس میں ملتا ہے۔ کبریٰ میں ایک کلی تصور بیان کیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ میں ایک انفرادی تصور اور صغریٰ جو کبریٰ اور نتیجہ کو ملانے والی کڑی ہے ان دونوں کا ایک ہونا ثابت کرتی ہے۔

موضوعی تصور ایک صورت بے مادہ اور ظرف بے مظروف ہے، اس کا وجود بطور علت غائی کے ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ موجود نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس میں معروض ہونے کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ فطرت میں زندگی اور تاریخ میں ترقی کا سرمدی سرچشمہ ہے۔ معروض شدہ تصور کائنات، اشیاء، یا معروضی کل ہے۔ عام، خاص، اور فرد کے تصورات بالترتیب میکانکیت (اشیاء کا محض خارجی الحاق) کیمیائیت (اشیاء کا باہمی تداخل) اور عضویت (وحدت کثرت) میں پیکر پذیر ہوتے ہیں۔

لیکن جو تصور تصور نہیں رہا اور جو خیال جسم بن گیا ہے وہ پھر متناقض ہو گیا ہے۔ جس طرح فکر خالی رہنے کے لئے نہیں بنا اور ایک مظروف چاہتا ہے۔ اسی طرح کائنات شعور سے بیگانہ رہنے کے لئے نہیں بلکہ فکر اور فہم میں آنے کے لئے ہے۔ موضوعی تصور ایک مظروف رکھنے والا ظرف ہے۔ اور جس کائنات کو اپنا شعور نہیں وہ ایک مظروف ہے، جس کا کوئی ظرف نہیں۔

یہ آخری تناقض تصور مطلق میں ان دونوں حصوں کے تداخل سے رفع ہو جاتا ہے جسکو نظری لحاظ سے حق اور عملی حیثیت سے خیر کہتے ہیں۔ ارتقائے ہستی میں یہ بلند ترین مقولہ اور آخری منزل ہے۔

اس کا لب لباب یہ ہے کہ ہستی حدوث اور ارتقا ہے۔ ہستی کا ذاتی تناقض ارتقا کا مبدء اور قوت محرکہ ہے۔ ہستی، توسیع ذات، اور تمرکز ذات (فہم ذات) اس عمل کے مستقل منازل ہیں۔ کیفیت۔ کمیت پیمانہ، ذات، ظہور، جوہریت، علیت، تعامل، موضوعیت، معروضیت، اطلاق، یہ منازل ہستی کے سلسلے ہیں۔

اس اصول اس عمل اور ان منازل کا علم حاصل کر کے ہمیں اولیاتی طریقہ سے فطرت (پھیلی ہوئی عقل) اور نفس (مرکز پر آئی ہوئی عقل) کی تخلیقات کی ترتیب معلوم ہو جاتی ہے۔

فلسفۂ فطرت

۱۔ عالم غیر عضوی

فکر تخلیقی بھی انسان کے فکر محاکاتی کی طرح نہایت مجرد نہایت مبہم اور ناقابل گرفت اشیاء یعنی مکان، اور مادہ سے شروع ہوتا ہے۔ بہت سی منازل ارتقا طے کر کے وہ آخر میں عضویت انسانی پر آپہنچتا ہے جو نہایت کامل اور مکمل جوہری وجود ہے۔

منطق کے تصور اولین، یعنی ہستی کی طرح مکان موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی مادہ کچھ ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہی تناقض ارتقائے طبیعی کی اصل محرک ہے یہ تناقض تحریک میں رفع ہو جاتا ہے، جو مادے کو مختلف وحدتوں میں تقسیم کر دیتی ہے، اور ان سے نظام فلکی بنتا ہے۔ اجرام فلکی کا اختراع تفرید کے راستہ پر فطرت کا پہلا قدم ہے۔ میلان تفرید جو ایک شدید تمنا بن کر رگ و پے میں دوڑا ہوا ہے، تجاذب یا کشش کی صورت میں عیاں ہوتا ہے۔ تجاذب عامہ وہ تصوری وحدت ہے جس میں سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں۔ اور جسکی طرف سب کا میلان ہے، ان کی علحدگی میں اسکا اثبات ہوتا ہے۔ یہی کائنات کی فردیت اس کی روح اور اس کا شیرازہ ہے۔ اسی سے کائنات ایک عضویت اور ایک زندہ وحدت بن جاتی ہے۔

قدیم اور بے صورت مادہ جو اجرام فلکی کا مصدرِ مشترک ہے اس چیز کے مطابق ہے جسے منطق میں غیر معین ہستی کہتے ہیں۔ مادے کی تقسیم اور ستاروں کی دنیا میں اس کی تنظیم مقولات کمیت کے مطابق ہے۔ تجاذب میں تناسب کے تصور کا تحقق ہوتا ہے۔

عالم انجم ایک ابتدائی قسم کی سوسائٹی ہے، جو بعد میں آنے والی انسانی سوسائٹی کی تمہید ہے۔ لیکن اس کے قوانین ابھی میکانکی ہیں، ستاروں کے باہمی تعلقات کشش باہمی تک محدود ہیں۔ اسی لئے علم ہیئت جس کا موضوع ہستی کی یہ ابتدائی حالت ہے، ستاروں کے حجم ان کے فاصلوں اور بیرونی تعلقات سے بحث کرتا ہے، ان کی ترکیب ان کی عضویات اور ماہیت سے بحث نہیں کرتا۔

۲۔ کیمیائیت

ارتقا کی دوسری منزل میں مادے کی کیفی تفریق واقع ہوتی ہے۔ بے ہگی کی ابتدائی حالت کے بعد کئی قسم کے عوامل مثلاً روشنی برق حرارت وغیرہ پیدا ہوتے۔ عناصر کا باہمی تعامل، تخالف و توافق کا اندرونی عمل، تفریق ترکیب، قطبیت و اتحاد جو کیمیا و طبیعیات کا موضوع ہیں معرض ظہور میں آتے ہیں۔

تغیر مکان سے محض اجسام کی سطح متاثر ہوتی ہے۔ کیمیائیت ایک اندرونی تبدیلی ہیئت ہے جو صرف نقل مکان نہیں، بلکہ تغیر ماہیت ہے اور اوس آخری تبدیلی ہیئت کی تمہید ہے جس میں جوہر یا مادہ نفس بن جائے گا، ہستی شعور میں اور جبر اختیار میں تبدیل ہو جائیگا۔ یہی تبدیلی تخلیق کی غایت الغایات ہے۔

اشیاء کے اصلی بہاؤ میں کوئی شے فردیت سے مشابہ نہیں کوئی شے ثابت قائم یا مجتمع نہیں ہوتی۔ لیکن فطرت جلد اپنے آپ میں واپس آجاتی ہے جس طرح منطق میں فکر خالص اپنی طرف رجعت کر کے ایک دائرہ یا کلیت بنا لیتا ہے، اسی طرح فطرت میں جو منطق کا تحقق ہے عمل کیمیائی ایک خاص نقطے پر اپنے آپ میں واپس آجاتا ہے اور ایسے متمرکز کل بناتا ہے جنھیں ہم عضوی وجود یا زندہ ہستیاں کہتے ہیں۔

۳۔ عالم عضوی

ظہور حیات بالکل خود زائیدہ ہے اور اس کی توجیہ کے لئے کسی بیرونی خالق کی ضرورت نہیں،

یہ وہی اعلیٰ اور حلول کردہ قوت کا اثر ہے، جس نے کشش اور میلان بنکر ستاروں کو گروہ در گروہ رکھا۔ اور کیمیائی عناصر کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کیا۔ یہ صحیح ہے کہ محض میکانیت سے زندگی پیدا نہیں ہوسکتی اور اگر مادہ محض مادہ ہوتا تو اسکی تبدیلیاں ہمیشہ بخط مستقیم اور مرکز گریز ہوتیں لیکن عمل طبیعی کی تہ میں تصور کا ارتقا ہوتا ہے، جو اشیاء کی تخلیقی اصل ہونے ہی کی وجہ سے انکی غایت الغایات بھی ہے۔

کرۂ ارض خود ایک قسم کا عضویہ ہے، جو اس ہستی کامل کا ایک ناقص خاکا ہے جسے فطرت پیدا کرنا چاہتی ہے۔ ان معنوں شیلنگ اور اس کے پیرووں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اجرام فلکی کی روح یا زمین کی جان کا ذکر کریں۔ حیات ارضی میں بھی انقلابات واقع ہوتے ہیں۔ اس کی ایک تاریخ ہے جو ارضیات کا موضوع ہے۔ اور گو وہ رفتہ رفتہ کم ہو رہی ہے، تاہم ساتھ ہی ساتھ وہ صحیح معنوں میں عضوی اور فردی زندگی کا دائمی سرچشمہ بن رہی ہے۔

عضویۂ ارضی کی خاک سے عالم نباتی پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پودا ابھی ایک ناقص عضویہ ہے، جس کے اعضا کم و بیش خود مختار افراد کی طرح ہیں باقی اصلی فردیت صرف عالم حیوانی میں پیدا ہوتی ہے۔ حیوان واقعی ایک ناقابل تقسیم کل ہے، جس کے اجزا حقیقت میں اعضا ہیں یعنی ایک مرکزی وحدت کے خدمت گزار ہیں۔ انجذاب تنفس اور نقل مکان سے وہ ہر وقت اپنی فردیت کا اثبات کرتا رہتا ہے، اس صنف کے کامل ترین نمایندوں میں حس ہی نہیں، بلکہ اندرونی حرارت اور آواز بھی ہوتی ہے۔

لیکن ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف عبور نہایت غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے۔ جس طرح افرادنجمی اور تبلورات، عالم جمادی و نباتی کی سرحد پر واقع ہیں، اسی طرح عالم نباتی اور عالم حیوانی کی درمیانی کڑی زودوفائٹ ہیں۔ حیوانات کا ارتقا درجہ بدرجہ ہوتا ہے۔ ایک تصور اور اساسی تنظیم ادنےٰ درجہ کے کیڑوں مچھلیوں اور رینگنے والے جانوروں میں سے گزرکر دودھ پلانے والے جانوروں میں رونما ہوتی ہے۔ اور آخر کار عضویۂ انسانی میں، جو نہایت کامل حیوانی صورت ہے، تخلیقی تصور بدرجہ کمال جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس ارتقا کی یہ آخری منزل ہے۔ مادی دنیا میں اس سے زیادہ کامل ہستی پیدا نہیں ہوتی لیکن تخلیقی تصور آدمی کی تخلیق میں تمام تر ختم نہیں ہوجاتا اپنے بیش بہا خزانے وہ عالم نفس یعنی انسانیت کے لئے محفوظ رکھتا ہے۔

فلسفۂ نفس

۱۔ نفس معروضی یا فرد

انسان دراصل نفس ہے، یعنی شعور اور اختیار۔ لیکن فطرت کے ہاتھوں سے نکل کر اس میں یہ چیزیں ابھی پوری طرح ظاہر نہیں ہوتی ہیں۔ فطرت کی طرح نفس بھی قانون ارتقا کے ماتحت ہے۔ شعور اور آزادی فردی یا جنسی زندگی کے آغاز میں نہیں ملتی، بلکہ یہ اوس ارتقا کا نتیجہ ہیں جسے تاریخ کہتے ہیں۔

فطرت کی حالت میں فرد کورانہ جبلت اور بہیمانہ جذبات کے ماتحت زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں وہ خود غرضی پائی جاتی ہے، جو حیات حیوانی کا خاصہ ہے، لیکن جوں جوں عقل ترقی کرتی ہے وہ دوسروں کو اپنا مساوی خیال کرنے لگتا ہے، اور سمجھنے لگتا ہے کہ عقل آزادی روحانیت (یہ مرادف الفاظ ہیں) کسی کی ذاتی ملکیت نہیں بلکہ سب کی مشترک ملکیت ہیں۔ وہ ان چیزوں کو اپنا حق اختصاصی نہیں سمجھتا، دوسروں کی آزادی کا خیال اس کی آزادی کے حدود قائم کردیتا اور اسے زیر عنان کرلیتا ہے اسی طرح موضوعی نفس اس طاقت کا مطیع ہوکر جو فرد سے بلندتر ہے نفس معروضی یا جماعت کے زیرنگین ہوجاتا ہے۔

۲۔ نفس معروضی یا جماعت

حالت فطرت کی کورانہ قوتیں، مثلاً تناسل و انتقام کی جبلتیں قائم رہتی ہیں مگر ان کی صورتیں بدل جاتی ہیں یعنی یہ بیاہ اور قانونی سزا کی شکل اختیار کرلیتی ہیں ان میں ترتیب اور انضباط پیدا ہوجاتا ہے اور قانون ان کو شرافت کا تمغہ عطا کردیتا ہے۔

نفس معروضی پہلے پہل حق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو تمام افراد کی آزادی کی ضمانت ہے۔ جس فرد کو آزاد تسلیم کیا جاتا ہے، اسے شخص کہتے ہیں۔ شخصیت کا اثبات ملکیت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ہر وہ فرد جسے قانون نے شخص قرار دیا ہے اس بات کا مجاز ہے کہ وہ اشیاء کا مالک اور ان پر قابض ہوسکے اور انہیں منتقل کرسکے یہ انتقال معاہدے کی صورت میں ہوتا ہے۔ معاہدہ ملکیت کی یقینی حالت ہے۔

حق کی پوری طاقت کا اظہار اوس وقت ہوتا ہے جب کسی فرد کا تلون ارادۂ قانونی یا مرضی عامہ (نفس معروضی) کی مخالفت کرتا ہے۔

ارادۂ انفرادی اور ارادۂ قانونی کی پیکار سے خلاف حق کا ظہور ہوتا ہے (یعنی حق کی نفی وخلاف ورزی)۔ مگر فرد کے انکار کے باوجود حق حق ہی رہتا ہے، جو نام ہے ارادۂ جماعت کا۔

اور عارضی شکست کے بعد اسے تعزیر کی صورت میں فتح حاصل ہوتی ہے۔ ناانصافی بدکاری اور جرم سے عدل کی طاقت کو اپنے اظہار کا موقع حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عقل اور حق قانون انفرادی سے بالاتر ہیں۔ قانونی سزا کا اصلی مقصد تنبیہ یا اصلاح نہیں بلکہ منصفانہ انتقام ہے، یہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ایک مقصد ہے۔ حق اپنے حق ہونے کا ثبوت دیتا ہے، اور عدل اپنی عدالت کا اثبات کرتی ہے اور سزا یاب شخص غیر ارادی طور پر عظمت حق کے ظہور کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ سزائے موت عدل پر مبنی ہے اسے جاری رہنا چاہئے۔ بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ بدکار کو جان سے مار ڈالنے سے کیا فائدہ ہے۔ کیونکہ اس سے اسکی اصلاح تو ہو نہیں سکتی۔ لیکن ہیگل کہتا ہے کہ یہ اعتراض سزائے قانونی کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جسکا مقصد فرد کی اصلاح نہیں بلکہ اوس اصول کا اثبات ہے، جسکی خلاف ورزی کیگئی ہے۔

یہ بات صحیح ہے کہ قانون کا نقطۂ نظر یک طرفہ ہے۔ مقنن صرف قانون کی پابندی پر نگاہ رکھتا ہے۔ اور قانونی فعل کے باطنی محرک پر غور نہیں کرتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک فرد ہر لحاظ سے قانون کے مطابق عمل کرے اور اپنی ظاہری زندگی میں نہایت معزز ہو۔ پھر بھی ارادۂ عام اس کے افعال کا اصل محرک نہ ہو۔ لہذا اس ظاہری موافقت کے باوجود نفس موضوعی اور نفس معروضی میں ایک پنہاں مخالفت پائی جاتی ہے۔

یہ تضاد ضرور رفع ہوگا اور غیر شخصی ارادہ جسے حق یا عدل کہتے ہیں فرد کا شخصی ارادہ اور اس کے افعال کا اندرونی قانون بن جائے گا۔ قانون اور اخلاق ہم آغوش ہو جائینگے۔ یا بالفاظ ہیگل نفس معروضی ضرور موضوعی ہو جائیگا۔

اخلاق دل کا قانون ہے، یہ وہ قانون ہے، جو فرد کے ارادے کا عین ذات ہے۔ ملکی قانون، عالم اخلاق میں قانونِ اخلاقی، تصورِ خیر، اور ضمیر کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ اخلاق فعل کی صرف ظاہری صورت پر ہی غور نہیں کرتا بلکہ اس کے محرک کو بھی زیر نگاہ رکھتا ہے، قانون زندگی کے مادی اغراض میں تنظیم پیدا کرتا ہے ضمیر اس کی دسترس سے باہر ہے، وہ ارادے کو ایک خاص وضع کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے، اور مادی اغراض اس کی انتہائی غایت ہیں۔ بخلاف اس کے اخلاق کا نصب العین بلند تر ہے وہ مفید کو خیر کے ماتحت رکھتا ہے۔

اخلاق کا تحقق متعدد شعائر سے ہوتا ہے۔ جن کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی ارادوں کو

تصورِ خیر کی مشترک خدمت میں متحد کر دیا جائے۔
شادی یا کنبہ اساسی شعار اخلاق ہے، جو تمام دیگر شعائر کی بنیاد ہے۔ جماعت عمرانی اور مملکت اسی پر قائم ہیں۔ چونکہ مملکت خاندانوں کے بغیر نہیں موجود ہو سکتی۔ اس لئے لازماً شادی ایک متبرک فرض ہے اور عقل پر مبنی ہے۔ لیکن یہ ایک اخلاقی فعل اسی صورت میں ہے جب کہ جماعت اور مملکت کی خاطر ہو، ورنہ بلا نکاح عورتوں سے تعلق رکھنے کے برابر ہوگا۔ طلاق کے مسئلہ کو بھی اسی نگاہ سے دیکھنا چاہئے طلاق اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے، جب کہ شادی محض جذبے پر مبنی ہو۔ عقلی اخلاق اصولاً طلاق کو غلط سمجھتا ہے اور سوا ان مستثنےٰ حالتوں کے جن میں قانون نے اجازت دی ہو اس پر عمل کرنے کو قابل نفرت خیال کرتا ہے شادی کا احترام اور دیگر قانونی اجماعات کا وقار جماعت و مملکت کی بنیاد، اور فلاحِ عامہ کا سرچشمہ ہے۔ زناکاری اور انانیت کا قطعی نتیجہ انحطاط ہے۔
عمرانی جماعت جو خاندان پر مبنی ہو، ابھی مملکت نہیں بنی ہے۔ اس کا مقصد انفرادی اغراض کا تحفظ ہے۔ اسی لئے چھوٹے چھوٹے ممالک میں جہاں جماعت اور مملکت ایک ہی چیز ہیں انفرادیت پائی جاتی ہے، جو بڑی بڑی مملکتوں کے بننے پر ناپید ہو جاتی ہے۔ مملکت عمرانی جماعت سے اس بات میں مختلف ہے، کہ اس میں محض افراد کا فائدہ مدنظر نہیں ہوتا بلکہ تصور کا تحقق مقصود ہوتا ہے، جسکی خاطر افراد کے ذاتی اغراض بلا تامل قربان کر دئے جاتے ہیں۔ انانیت اور انفرادیت جو جماعت میں پائی جاتی ہے مملکت میں اس کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ مملکت تصور کلی یا نفس معروضی کی سلطنت ہے، اور وہ مقصد ہے جسکے لئے کنبہ اور جماعت محض وسائل ہیں۔
ہیگل کے نزدیک جمہوریہ حکومت کی بہترین صورت نہیں۔ یہ جماعت اور مملکت کے تصورات کے خلط ملط پر مبنی ہے۔ اس میں فرد کی اہمیت کے متعلق بہت مبالغہ پایا جاتا ہے۔ زمانۂ سلف کی جمہوری سلطنتوں کے بعد مطلق العنانی آتی رہی، کیونکہ جمہوریت میں تصور کلی فرد، کنبہ اور قوم پر قربان ہو جاتا تھا۔ یونانی مطلق العنانی اور رومی قیصریت کے اندر خود سلطان عقل نے جمہوری اور امرائی حکومتوں کو باطل قرار دیا۔
شاہی حکومت معیاری طرز حکومت ہے شخصی فرمانروا کے آزاد فعل میں قومی تصور پوری طرح ظاہر ہوتا ہے۔ مملکت جب تک کہ کسی بادشاہ میں شخصیت پذیر نہ ہو محض ایک تجرید ہے۔

پادشاہی اسکی طاقت کا مخزن اور اسکی سیاسی روایات کا امین ہوتا ہے اور اسی میں مملکت کا تصور متحقق ہوتا ہے بادشاہ مملکت کی انسانی صورت ہے۔ غیر شخصی اس کی ذات میں شعوری عقل ہو جاتی ہے اور ارادۂ عامہ شخصی ارادہ بن جاتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک لوئی چہاردہم کا یہ قول کہ میں مملکت ہوں اسی حقیقت پر مبنی ہے۔

گو ہیگل نے سیاسی حریّت کو مذموم قرار دیا ہے، تاہم وہ قومیت کے اصول اور قومی حریّت کی حمایت کرتا ہے، عمرانی جماعت کے افادی نقطۂ نظر سے غیر متجانس عناصر متحد ہو سکتے ہیں۔ سوئٹزرلینڈ اسی قسم کے اتحاد کی مثال ہے۔ لیکن مملکت، قومیت ہی سے ہو سکتی ہے۔ اور قومیت کے لئے زبان، مذہب خیالات، اور رسم و رواج کا ایک ہونا ضروری ہے۔ جو مملکت ایسے لوگوں کو اون کی مرضی کے خلاف اپنے اندر داخل کرلے، جن کی تہذیب اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ نہایت قابلِ نفرت غلامی کا طوق ان کے گلے میں ڈال دیتی ہے اور فطرت کے خلاف سنگین جرم کی مرتکب ہوتی ہے۔ اس حالت میں اور صرف اسی حالت میں مخالفت بلکہ بغاوت تک جائز ہے۔ اتحادِ خیالات کے بغیر حقیقی سیاسی جماعت قائم نہیں ہو سکتی۔

مگر ایک امر کو ضرور مدّ نظر رکھنا چاہئے، وہ یہ کہ الحاق ہر حالت میں ایسا جرم نہیں کہ اس کے خلاف بغاوت جائز ہو سکے۔ بغاوت اسی حالت میں جائز ہے جب کہ مفتوح کی تہذیب بھی ویسی ہی بلند پایہ اور سودمند ہو، جیسی کہ فاتح کی تہذیب۔ بعض اقوام ایسی ہیں جو کسی خیال کی نمائندہ نہیں اور اون کے قیام کی کوئی وجہ باقی نہیں۔ ایسی قومیں مردود ہو جاتی ہیں۔ برٹن فرانس میں اور باسکز فرانس اور اسپین میں، اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ظاہری تخالف سے قطع نظر کرکے سب سے طاقتور قوم ایسی سلطنت جس سے زندگی کے آثار نمایاں ہوں ہمیشہ حکومت حاصل کر لیتی ہے۔ تاریخ صرف ایک متواتر کوشش ہے جو اگلی اور پچھلی سلطنتوں میں جاری رہی ہے۔ سلطنت کے تصور کا رفتہ رفتہ تحقق ہوا ہے ایسی ہی شکستوں اور فتوحات سے تاریخی سلطنتیں وہ عارضی صورتیں ہیں جن میں انکا ظہور ہوا ہے اور جب وہ صورت مرورِ ایام سے فرسودہ ہو جاتی ہے تو اون کو سلطنتیں رد کر دیتی ہیں اور جدید صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ چونکہ مطلق کسی خاص صورت پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ مجموع میں پایا جاتا ہے پس ہم نہیں کہہ سکتے کہ سلطنت کی مثالی فرد (سب سے کامل صورت) کہیں موجود ہے۔ مثالی سلطنت ہر جگہ ہے اور کہیں نہیں ہے

ہر جگہ اس لئے ہے کہ اوسکا رجحان یہ ہے کہ تاریخی صورتوں میں وہ پائی جائے۔ مگر کہیں بطور فرد کامل کے موجود نہیں ہوتی یہ ایسا مسئلہ ہے جسکو زمانۂ مستقبل حل کریگا۔ تاریخ ایک تدریجی حل ہے تمدنی مسئلہ کا۔ ہر قوم کامل سلطنت کی عمارت میں ایک پتھر اپنی طرف سے نصب کردیتی ہے مگر ہر قوم کے ساتھ اوسکی اصلی گناہگاری بھی لگی رہتی ہے جو کمال سلطنت کی مزاحمت کرتا ہے اور جلد یا دیر میں اوس سلطنت کی تباہی کا باعث ہوجاتا ہے۔ ہر سلطنت ایک پہلو سے کمال کا اظہار کراتی ہے کسی کو پورا کمال حاصل نہیں ہوتا پس کوئی سلطنت ہمیشہ باقی رہنے والی نہیں ہے۔ مثل منطقی تصورات کے جو زیادہ تر قوی تصور میں جذب ہوجاتے ہیں اور اسی قانون کی بدولت قومیں یکے بعد دیگرے ایک دوسرے میں فنا ہوجاتی ہیں اور اون کے بعد آنیوالوں میں تمدنی تصور زیادہ کامل اور وسیع ہو کے منتقل ہوجاتا ہے وہ تمدنی مفہوم جو اون کی ودیعت میں تھا اور ایسی تہذیب جسکے وہ حافظ اور نگہبان تھے۔ منتقل ہونا ایک قوم کی تہذیب کا دوسری قوم کی طرف گویا تاریخ کا مناظرہ ہے یہ جملہ ہیگل نے بطور مجاز نہیں استعمال کیا۔ منطق یا مناظرہ ایک شخصی عقل کا کمال ہے۔ مناظرہ تاریخ ویسا ہی عقل کا کمال عالم کے لئے ہے۔ ایک اور وہی ایک اصول منکشف ہوتا ہے مختلف مقامات میں جنکا ماحول جدا جدا ہے لیکن بعینہٖ قانون کے ایک مفہوم کے مطابق۔ خالص منطق میں مجرد تصورات یکے بعد دیگرے ساحت عقل میں آتے ہیں اور پھر غائب ہوجاتے ہیں اور انھیں کے بعد زیادہ تر جامع اور عینی تصورات کا ظہور ہوتا ہے فطرت کی منطق میں معروضی[1] تصورات مادی نظامات ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں او صعودی میزان پیدا کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی کمال اور ترقی عالم وجود میں آتی ہے اور مثالی اصناف جسمانی مخلوقات کے پیدا ہوتے ہیں۔ تاریخ کی منطق میں تصورات دوبارہ مجسم ہوتے ہیں فطرت میں اور انسانی مقدرات کے تار و پود کو بُنا کرتے ہیں مگر ہم یہ کارستانی نہیں دیکھ سکتے۔ خواہ وہ تصورات فلسفی کی روحانی نظر کے تحت میں منکشف ہوں خواہ وہ مجسم ہوکر یکے بعد دیگرے عالم امکان میں آئیں خواہ تاریخی قوموں میں شریک ہوجائیں وہ ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جو تھے اور انکے ایک دوسرے کے بعد آنے کی ترتیب میں اختلاف

---

[1] تصور مع شیئیت ۱۲

نہیں ہوتا۔ عقل سب سے اندرونی جوہر تاریخ کا ہے جسکو ایسی منطق کہنا چاہئے جو کارپرداز ہو سطحی مورخ کی نظر میں شہنشاہیوں کا عروج ہوتا ہے ترقی کرتی ہیں اور زوال پذیر ہوتی ہیں قوموں میں کشمکش ہوتی ہے اور فوجیں ایک دوسرے کو فنا کر دیتی ہیں۔ لیکن ان قوموں اور ان فوجوں کے عقب میں وہ اصول ہوتے ہیں جن کے وہ نمائندے ہوتے ہیں فصیلوں اور توپ خانوں کے پیچھے تصورات ایک دوسرے سے لڑتے رہتے ہیں۔

جنگ نے مثل سزائے موت کے اپنی حیثیت کو بدل دیا ہے۔ فوجی فنون اور شائستگی کی ترقی سے اونکے ظالمانہ انداز میں کمی ہوگئی ہے۔ لیکن اپنے سموئے ہوئے اور ترمیم شدہ صورت میں تمدنی ترقی کے ذریعہ کی حیثیت سے وہ ضرور باقی رہے گی اور ہوا کرے گی۔ ہمارے زمانے کو اس پر فخر ہے کہ ہم جنگ کو اوس کی حقیقی روشنی میں دیکھتے ہیں اور اب ہم جنگ کو کسی متلون المزاج بادشاہ کی تشفی کا ایک کرشمہ نہیں سمجھتے۔ بلکہ اس کو تصور کے کمال کا ناگزیر جوش خیال کرتے ہیں۔ سچی واجبی اور ضروری جنگ تصورات کی جنگ ہے عقل کے زیر حکم جس قسم کی جنگیں انیسویں صدی میں برپا کی گئی ہیں۔ عہد قدیم اور متوسط میں بھی تصورات ہی کی جنگ ہوتی تھی لیکن وہ لوگ جنگ کی اخلاقی اصلیت سے ناواقف تھے۔ تصورات اگلے وقتوں میں اس طرح بھڑ جاتے تھے جیسے بے شعور قوتیں لڑتی ہیں، عہد جدید میں لوگ اوس علت سے باخبر ہوتے ہیں جسکے لئے خون بہایا جاتا ہے۔ اگلے زمانے میں اس قسم کا تنازع ہوا کرتا تھا جو غیظ و غضب سے ہوتا ہے اب اصول کے لئے جنگ ہوتی ہے۔

فاتح سلطنت زیادہ سچی قریب تر شاہی سلطنت کے خلاصہ یہ کہ بہتر ہوتی ہے مغلوب سلطنت سے۔ اس کی حقیقت کی یہی دلیل ہے کہ وہ غالب ہوئی؛ اوس کی فتح اوس اصول کی تردید ہے جو مغلوب نے اختیار کیا تھا۔ یہ خدائی فیصلہ ہے۔ اس توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ ایک سلسلہ خدائی انتقامات کا ہے جسکا رخ محدود یک طرفہ اور ناکامل کی جانب ہوتا ہے۔ یہ غضب الہی ازلی ہے اس سے کوئی خاکی مخلوق بچ نہیں سکتا۔

ہر عہد میں بعض قومیں ایسی ہیں جنکا ذہن بدرجہ کمال فائز ہو چکا ہو وہ گویا مجسم ذہانت ہوتے ہیں۔ بمقابلہ دوسرے اقوام کے اور وہ کلی تہذیب کے پیشرو اور راہ نما

ہوتے ہیں۔ یعنی خدائے تاریخ نے پے در پے انتخاب کرلیا مصریوں اور عشاریوں اور یونانیوں اور رومیوں اور فرانسیسیوں کا۔ قومی اذہان غیر محدود ذہن (خدائے تعالیٰ) کے گرد طبقہ طبقہ کرکے جمع ہوتے ہیں اس مندر میں جس کو تاریخ کہتے ہیں اور ان میں سے یکے بعد دیگرے اس کے انتخابی آلات بنجاتے ہیں جس طرح کروبیاں ملاء اعلےٰ عرش الٰہی کے گرد جمع ہیں۔ تین صورتیں ہیں۔ ارتقا کی کا وجود توسّع اور مرکزیت یہ تنظیم وجود میں تاریخ کے بار بار واقع ہوتے ہیں۔

مشرقی بادشاہیوں میں بادشاہی کا تجسم بادشاہ میں ہوتا ہے وہ شخص پرحاوی ہوتا ہے اسی حد تک کہ اس کو فنا کردیتا ہے سمندر کو اسکی کیا پروا ہے کہ موجیں اسکی سطح سے اٹھکیلیاں کر رہی ہیں؟

یونانیوں کی سلطنتوں میں ایشیائی کاہلی موجود تھی اس کے بعد تمدنی زندگی آئی اور اوس کے عمدہ نتیجے پیدا ہوئے مطلق العنان بادشاہی مٹ گئی اور بجائے اس کے جمہوریت قائم ہوئی۔ اس سلطنت میں اشخاص محض شکلیں ہی شکلیں نہیں ہیں جن سے جوہر حکومت کو کچھ غرض نہ ہو بلکہ ایک مجموع یا کل کے اجزاء صحیحہ ہیں اور یہ کل انھیں اجزا سے قائم ہے۔ جب یہ اون کی حیثیت ہو تو اون کو معلوم ہوجاتا ہے کہ ہماری کیا اہمیت ہے (ہم بھی کوئی چیز ہیں) اور اس کی وہ قدر کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ سلطنت کو ان کے ساتھ مل کے کام کرنے کی ضرورت ہے۔ قدیم معتبر جمہوریتیں اوس وقت تک باقی رہیں جب تک شخصی اجزا اور سلطنت میں معادلت قائم رہی۔ جب جبلی متمدن اشخاص کا دور آتا ہے اور بجائے قومی اغراض کے ذاتی اغراض کام کرنے لگتے ہیں تو وہ جمہوریت خطرے میں آجاتی ہے۔ قیصری ردّ عمل (قیصر کے قتل کے بعد دنیا نے ایک پلٹا کھایا) نے باغی اشخاص کو زبردستی سے مطیع کرلیا تھا معمورۂ عالم مفتوح ہوگیا تھا وہ قومیں جن میں حد کا اختلاف تھا ایک ہی سانچے میں ڈھلنے لگی تھیں اور یہ سب مل کے گویا تودۂ خاک ہوگئی تھیں یہ نوبت پہنچی کہ نہ اونمیں قوت تھی نہ حس و حرکت۔

سلطنت اور شخص میں مسیحی مذہب اور پارلیامنٹی شاہی سے توازن پھر قائم ہوا۔ پارلیامنٹی شاہی کی بہترین مثال ہیگل نے انگریزی انداز حکومت[1] کو کہا ہے۔

[1] ہم کو اتنا اضافہ اور کرنا چاہئے کہ جس چیز نے ہیگل کے فیصلہ پر اثر کیا تھا وہ پارلیامنٹی حکومت

۳ - ذہن مطلق[1]

وہ اخلاقی عمارت جسکو حکومت یا سلطنت کہتے ہیں خواہ کیسی ہی کامل ہو اوس کا مقصد اعلیٰ یہ نہیں ہے کہ ارتقاء اس تصور کا کس طرف راجح ہے اگرچہ تمدنی زندگی جوش اور عقلیت سے مالا مال ہو مگر وہ روحانی فعلیت کے مرتبۂ اعلےٰ پر نہیں ہے۔ آزادی ذہن کا جوہر ہے اور خود مختاری اوس کی جان ہے۔ پس اگرچہ تمدنی حرّیت کا بیان اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو لیکن کامل ترین حکومت میں حرّیت کامل نہیں حاصل ہوتی۔ خواہ جمہوریت ہو خواہ قانونی نظم و نسق ہو یا مطلق العنان بادشاہی یا چند شرفاء کی حکومت ہو خواہ عمومیت ہو خواہ جمہوریت۔ بہرحال یہ حکومت ہی رہے گی۔ ایک امر خارجی مسلح قوت اسلحہ بندی کے ساتھ درحقیقت ایک محبس ہے جس میں امر تنے جو غیر محدود ہے وہ زندہ عنصر سے محروم ہے۔ ذہن بلا شرط محکوم نہیں ہو سکتا مگر ذہن کا۔ جب اس کو کامل تشفی تمدنی زندگی سے نہیں ملتی تو وہ اس سے گزر کے آزاد حکومتوں میں فنون و مذہب و سائنس کی داخل ہو جاتا ہے۔

کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ذہن اپنی قسمت پورا کرنے کے لئے اوس زینہ کو شکست کر دے گا جس کے ذریعہ سے وہ اس مرتبہ پر فائز ہوا ہے۔ کیا وہ حکومت و معاشرت و منزلی اجتماع یعنی خاندان کو زیر و زبر کر دے گا۔ یہ بسا بعید ہے۔ بلاشک صناع فنون مذہبی نظامات سائنس کی کارنمایاں زبردست حکومت ہی کی حمایت میں ممکن ہیں ایسی حکومت کی حفاظت میں جو نہایت استواری سے قائم ہوئی ہے۔ صناع - مسیحی - اور فلسفی بغیر معاشرت اور حکومت کچھ نہیں کر سکتے۔ جیسے نباتات اور حیوانات بغیر معدنیات کے باقی نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح تصور خواہ وہ فطرت کی صورت میں عمل کرے خواہ ذہن کی صورت میں اپنے مخلوقات کو فنا نہیں کرتا بلکہ اوسکو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ - نہ تھی بلکہ انگریزی انداز حکومت کی قدامت پسندی تھی۔

[1] انسائیکلوپیڈیا صہ ۵۵۳ - ۵۵۵ - نیز ملاحظہ ہو ہیگل کے دروس الستھیٹکس پر فلسفہ مذہب اور تاریخ فلسفہ پر۔

بتدریج ترقی دیتا ہے اور کمال کو پہنچاتا ہے اور گو کہ اون کی حفاظت اب ہمارے لئے بے سود بھی ہو لیکن انسان اپنی محنت کے پہلے ثمرے کو ثابت و قائم رکھتا ہے۔ فطرت جس میں ہر شے ایک لامحدود سلسلۂ کون و فساد میں پائی جاتی ہے بہت بڑی محافظ ہے: معدنیات نباتات کے ساتھ باقی ہیں نباتات حیوانات کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہیں اور حیوانی عالم میں بالکل ابتدائی اور ناتمام نمونے ابھی تک اعلےٰ درجے کے کامل نمونوں کے ساتھ موجود ہیں۔ فطرت اون کی حفاظت کرتی ہے اور اون کو اپنی سب سے کامل صنعت کی کرسی کی زینت کے لئے لگا رکھتا ہے۔ اعلےٰ درجہ کے مخلوقات اوسی لئے ممکن ہیں کہ ان کے پہلے جو تھے وہ استوار رہے ہیں معدنی عالم نباتات کو زندگی بخشتا ہے۔ حیوانات نباتات پر بسر کرتے ہیں یا ایسے جانور پر جو اوس سے ادنےٰ ہو بالآخر نباتات اور حیوانات انسان کے لئے غذا مہیا کرتے ہیں ان کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہی حال ذہن کے مخلوقات کا ہے۔ دل کی تہ سے آزادی کا تقاضا ہوتا ہے اس واقعہ سے کہ آزادی کا سب کو دعوےٰ ہے حقوق و جائداد اور قانون جرائم پیدا ہوتے ہیں۔ حق کی مضبوط بنیاد پر اخلاقی نظام خاندان معاشرت اور حکومت قائم ہے۔ ان سب کی تکمیل ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتی ہے اور ہر ایک ان میں سے بذریعہ دوسرے کے موجود ہے۔ ایک بنیادی پتھر نکال لو اور تمام عمارت منہدم ہو کے ٹکڑے ٹکڑے جدا ہو جائیں گے۔ اس عمارت کی اوپر کی منزلیں منحصر ہیں نیچے کی تعمیر کی پختگی پر۔

انسان سب سے پہلے شخص واحد تھا (موضوعی ذہن) اپنی پیدائشی انانیت میں چھپا ہوا تھا۔ پھر یہ اپنی خودی سے اوبھرا اور دوسرے انسانوں میں اپنی شبیہہ کو دیکھا اور پہچانا اب اوس نے اجتماعی حالت پیدا کی جماعت سے پوری معاشرت اور پھر حکومت کا ڈھنگ ڈالا بالآخر اس نے پھر اپنی طرف رجوع کیا اوس نے اپنی ہستی کی تہ میں فن کی مثال (کامل نمونہ) پایا یا جمال کا نمونہ مذہبی مثال کامل یعنی خدا کے تصور کو حاصل کیا فلسفیانہ مثال کامل کو یعنی حق و صدق کو پایا اور ان تین کامل مثالوں سے اوس کو اعلےٰ درجہ کا استغنا حاصل ہوا جس کو وہ تلاش کر رہا تھا اور وہ اوس کا مقصد اعلےٰ تھا: اب وہ مطلق ذہن ہو گیا۔

فن (یا صنعت) میں ذہن کو مسرت حاصل ہوتی ہے اس توقع کے خیال سے کہ خارجی دنیا پر اوس کو فتح حاصل ہوگی جسکو سائنس نے اوس کے لئے محفوظ رکھا ہے۔ تصور صناع کا اور اوس کا معروض یا شئے مصنوع نفس انسانی اور لامحدود ان سب کی معرفت حاصل ہوتی ہے خود ملکوت کا نزول نفس میں ہوتا ہے اور نفس کو ملکوت کی طرف لے جاتا ہے۔ ذکی الطبع انسان میں خدائی روح اتر آتی ہے وہ خود روح ملکوتی ہو جاتا ہے۔

مذہب وحدت وجود پر تاثیر کرتا ہے جسکی پیش بینی صنعت سے ہو چکی ہے اور ہم کو خدا کی ذات کی معرفت ہوتی ہے وہ ہستی جو فطرت سے بالاتر ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ انسان کی ذکاوت وہاں تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب اس اثنینیت کا علم ہوتا ہے یعنی محدود اور لامحدود کا مذہب حسب ظاہر ایک اعادہ ہے یعنی ذہن کا رجوع کرنا طرف خارجی اطاعت کے: درحقیقت یہ ایک ضروری معرکۃ الآرا عہد ہے۔ ذہن کے لئے اس سے ذہنی قوتوں کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ انسان کو خدا کے قریب لے جاتا ہے درحالیکہ اس کی گردن پر خارجی اطاعت کا جوا پڑا ہوا ہو اور وہ اپنی آزادی کے لئے کوشش کرتا ہو۔ یہ ایک ارتقا ہے یہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ خود مسیحیت اپنی کامل صورت میں محدود اور غیر محدود کے اتصال کا مسیح[1] علیہ السلام کی ذات میں اعلان کرتی ہے اور گویا یہ مذہب پیش بینی ہے ذہن کے اعلیٰ درجے کی تکمیل کی: یعنی فلسفہ۔ فلسفہ میں اس تصور کا تحقق ہوتا ہے جسکی تمہید صنعت اور مسیحی تعلیم ہے۔ صنعت اور مذہبی اعتقاد حسیت اور تخیل سے پیدا ہوتے ہیں۔ سائنس خالص عقل کی ظفر یابی ہے اور ذہن کی معراج۔ عالم کی معرفت حاصل ہونے سے ذہن اس دنیا سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ فطرت اور اوس کی قوتیں حکومت اور اس کا انتظام جو پہلے ایک ظالمانہ قسمت کا لکھا سا معلوم ہوتا تھا اوس کا ظاہر بدل جاتا ہے یہ

---

[1] اس عبارت میں مسیح علیہ السلام کی الوہیت کا اعتقاد شامل ہے جو کہ مذہب اسلام کے بالکل خلاف ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی قربت یعنی اوسکی خوشنودی کا شرف بندے کو حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ" وہ خود خدا ہو جائے ۱۲ ہادی

اُسی وقت ہوتا ہے جب کہ انسان کی فطرت میں حکمت کی کارسازی کا پتا چلتا ہے یعنی خود اُسی کے کام اور وہ معاشرتی تمدنی انتظامات کو اوس اخلاقی حکومت کا عکس پاتا ہے جو خود اُسی کی ذات میں موجود ہے۔ فطرت و قانون و حق سلطنت ذہن کی مختلف صورتوں کو ظاہر کرتے ہیں (معروضی ذہن کو) یہ سب امور جو سدراہ ہیں زائل ہو جاتے ہیں: اگر ہر چیز جو حقیقت رکھتی ہو وہ عقل کے موافق پائی جائے تو پھر عقل کا کوئی قانون نہیں ہو سکتا سوائے عقل کے۔ اس کلی حیات کی بلندی پر ہمیں، اور عالم ہمیشہ کے لئے متحد ہیں۔

اس مضمون کے نتیجے میں ہم ہیگل کے فلسفہ صنعت و مذہب فلسفہ کا خلاصہ کریں گے خصوصاً اون میں سے اوس کا جس پر اب تک ترقی نہیں ہوئی ہے۔

ا۔ فن صنعت پیش بینی ہے ذہن کی ظفریابی کی مادے پر یہ تصور مادے میں داخل ہو کے اوسکو انسان کی شکل میں منقلب کر دیتا ہے۔ لیکن مادہ جسکو تصور کام میں لاتا ہے کہ شریک ہو اوس کے کام میں کم و بیش تربیت پذیر یا سرکش نوکر ہے اسی سے فنون میں اختلاف ہے یعنی فنون ظریفہ میں۔

تعمیرات میں ابتدائی منزل صنعت کی ہے اس میں خیال اور صورت بالکل جدا جدا ہیں۔ خیال ابھی تک مادے پر غالب نہیں ہوا ہے جس مادے کو خیال کام میں لاتا ہے وہ اپنی سرکشی پر باقی ہے۔ تعمیر محض ایک رمزی صنعت ہے جس میں صورت خیال کو بتاتی ہے بغیر اس کے کہ اوسکو بطور مستقیم نمایاں کر دے۔ اہرام مصر یہ مندر یونانیوں کا بت خانہ مسیحیوں کا گرجا قابل قدر رموز ہیں لیکن ان تعمیرات میں اور جس خیال کو وہ ادا کرنا چاہتے اوس میں بہت بڑا فصل ہے یہ ایسا بون بعید ہے جیسے زمین و آسمان کا فاصلہ“ مزید براں وہ مواد جو عمارتوں میں استعمال کیا جاتا ہے بالکل مادی اشیاء ہیں عالم جسمانیات سے۔ یہ صنعت بت تراشی مصوری اور موسیقی وہ نسبت رکھتی ہے جو نسبت معدنیات کو نباتات اور حیوانات سے ہے۔ یہ صنعت تعمیر مشابہت رکھتی ہے فلکیات سے مع اپنی بہت بڑے تناسبات کے اور مبہوت کرنے والی عظمت کے ساتھ اس کو ظہور ہوتا ہے سکونت دوقار وریاضت اور ساکت صامت اسکی شان ہے غیر متغیر سکون قوت کا ناقابل حرکت حیثیت غیر محدود کی۔ لیکن یہ اس قابل نہیں ہے کہ زندگی ہزاروں شاخوں کو

اور ہزار ہا رنگ کی حسن و خوبی کی لطافتوں اور نزاکتوں کا اظہار کر سکے۔

اشلینیت صورت اور مادے کی جو تعمیرات کے خواص سے ہے بت تراشی میں غائب ہو جاتی ہے۔ فن بت تراشی شریک ہے تعمیرات کا اس بارے میں کہ دونوں جامد مادے کو اپنے فنون کے عمل کے لئے کام میں لاتے ہیں مثلاً سنگ مرمر یا پیتل لیکن بت گر اس مادے میں زیادہ انقلاب پیدا کر دیتا ہے اور روحانیت کو داخل کر دیتا ہے۔ معمار کے رمزی کام میں ایسے تفاصیل اور اوس کے معاون متعدد ہیں لیکن یہ چیزیں تصور کے اظہار میں مدد نہیں دیتیں بت کی ساخت میں کوئی شے فضول نہیں ہوتی ہر چیز تصور کے اظہار کے لئے مفید ہوتی ہے یہ بلا واسطہ کسی چیز کے تصور کا اظہار ہے اوسکو مبدء فیاض سے فیض پہنچتا ہے گویا اوس کے دل میں القا ہوتا ہے۔ مگر بت میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ بذات خود نفس کا اظہار ہو باعتبار آنکھ سے دیکھے جانے کے۔ یہ فضیلت تصویر میں پائی جاتی ہے۔

جو مادہ تصویر کشی میں مستعمل ہے وہ بت تراشی اور تعمیرات کے مادوں کی طرح جامد نہیں ہوتا اس میں مادیت کم ہوتی ہے۔ اسکی مادیت ابعاد ثلثہ (طول عرض عمق) نہیں رکھتی۔ اوسکا ظہور ایک سطح مستوی پر ہوتا ہے۔ عمق حسب ظاہر دکھایا جاتا ہے یہ بات بذریعہ علم ہندسہ[1] کے منظر کی صورت جیسی آنکھ سے کسی خاص نقطے سے نظر آتی ہے ٹھیک ویسی ہی دکھائی جاتی ہے گویا اوس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔ ہر صورت مصوری میں شخص کی صورت جو زندگی کی کسی خاص آن میں ہوتی ہے اوسکی تصویر بنائی جاتی ہے۔ ایسی آن جسکے انطباع پر وہ مجبور ہوتا ہے اور اوس کو مادیت کی صورت میں لاتا ہے۔ تصویر اس فن میں بھی مادے اور بُعد کی قیود ہیں۔ اس مشترک صفت کی جہت سے تعمیرات اور بُت تراشی اور مصوری یہ تینوں معروضی یا جسمانی فنون کہے جاتے ہیں۔ اسی لئے وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے: اون کو ہزار ہا مختلف طریقوں سے ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں۔ یہ تینوں فن

---

[1] اسکو انگریزی میں پرسپکٹو کہتے ہیں کسی خاص نقطے سے شے کی صورت مرئی کی تصویر بنانا اس میں نظر کے زاویوں سے کام لیا جاتا ہے مشکل فن ہے ۱۲ م

جو شمار میں اولاً آئے ہیں یہ خارجی مبصر مادی صورتیں فن کی ہیں ان سب پر اوس فن کو فضیلت ہے جو موضوعی یعنی ذہنی ہے اوسکا مصنوع آنکھ سے نہیں دکھائی دیتا یہ غیر مادی موضوع کا فن یعنی موسیقی ہے۔

موسیقی ایک روحانی فن ہے اسکی توجہ حقیقت دل پر خاص تاثیر رکھتی ہے جسکو دل کا لرزنا یا سنسناہٹ کہہ سکتے ہیں باطنی جوہر پر نفس کے موثر ہوتا ہے اور غیر محدود وجدانی حالتیں پیدا کر دیتا ہے۔ یہ مدمقابل ہے تعمیرات بت تراشی اور مصوری کا مگر یہ بجا ناکامل فن ہے۔ کامل فن میں افراط و تفریط نہیں ہوتی یہ ایک ترکیب اضداد کی ہے اور تالیفی اتحاد موسیقی کے عالم کا اور جسمانی یعنی عالم اشیاء کے فن کا یہ سب فنون سے بالاتر ہے وہ کیا یعنی شعر۔

فن شعر کو گویائی عطا ہوئی ہے یہ وہ فن ہے جو سب کچھ کہہ سکتا ہے ہر شئے کا اظہار کر سکتا ہے ہر شئے جدید پیدا کر سکتا ہے یہ کلی فن ہے۔ بت تراشی میں مثل تعمیرات کے منجمد مادہ کام میں لایا جاتا ہے وہ سنگ مرمر میں روح پھونک دیتا ہے وہ اوس پتھر کے ٹکڑے کو بت بنا دیتا ہے گویا زندگی اور عقل عطا کرتا ہے جب کہ معمار سنگ سے صرف ایک رمز کے اظہار کے لئے کام لیتا ہے اور وہ اس رمز کو کم وبیش فصاحت عنایت کرتا ہے۔ اسی طرح شعر اور موسیقی ان دونوں میں آواز مستعمل ہے لیکن موسیقی میں صوت بغیر حرف کے ہے یہ ایک غیر معین مجمل آواز ہے مثل اوس جذبہ کے جو اوس سے پیدا ہوتا ہے۔ شاعر کے استعمال میں مقرری صوت ہے جو حرف کی صورت اختیار کرتی ہے لفظ اور کلام بنجاتی ہے۔ موسیقی آواز سے ایک رمز پیدا کرتی ہے۔ راگ مثل ایک عمارت کے ہے جسکے مختلف معنی لئے جا سکتے ہیں شعر آواز کو تصور کے بالکل تابع کر دیتا ہے۔ عمارت عالم لاہوت کو یاد دلاتی ہے جسکا حکم ستاروں کے ماورا پر بھی جاری ہے بُت گر لاہوت کو زمین پر دکھا دیتا ہے۔ موسیقی غیر محدود کو حسیات میں جگہ دیتی ہے فن شاعری اوسکو غیر محدود وسعت اوس کی حکمرانی کے لئے دیتا ہے جو الحق کہ اوسی غیر محدود ذات کی سلطنت ہے : یعنی فطرت اور تاریخ۔ فن شعر کی قدرت منائی خدا کی قدرت ہے جس نے شاعر کو یہ مضامین عطا کئے ہیں۔

بُت تراشی اور شاعری ایک طرف تعمیرات اور موسیقی دوسری طرف فن سے وہی نسبت

رکھتے ہیں جو وحدت وجود کو الٰہیت سے یا مذہبی خیال سے ہے۔ تعمیرات کا فن موسیقی الٰہی تصور کے نشان رونما کرتے ہیں بُت تراشی اور شاعری جو تصور کو حقیقت میں اتار لاتے ہیں وحدت الوجودی فنون ہیں اسی سبب سے ہے کہ فن تعمیر اور موسیقی دونوں مذہب کے پیرو ہوتے ہیں درآنحالیکہ بُت تراشی کا تعلق بُت پرستی سے ہے اور اس کے وحدت وجودی ہونے ہی سے بتوں کو مذہب موسوی اور پابند مذہب پراٹسٹنٹ فرقے نے بھی مردود خیال کیا۔ شعر نے دوسری جانب اپنی عظیم ظفریابی کا اعلان مذہب کے دائرے سے خارج ہو کے بھی کیا۔ شیکسپیر و مولیر و گسٹی و بیرن کو مسیحیت سے کچھ زیادہ تعلق نہیں ہے بہ نسبت سوفوکلس و پندار و یوریپڈس کے۔ عہد جدید کی مذہبی شاعری اُدسر[1] قطعہ اراضی کی سی ہے۔ یہ اس سبب سے کہ اعلیٰ درجے کی شاعری میں الٰہی اور انسانی عنصر دونوں اس طرح شریک ہیں کہ تعلیم الوہیت کی جو ماورا انسانیت ہے گویا کہ بالفعل منسوخ ہو گئی ہے۔

شاعری تمام فنون کا خلاصہ بلکہ جوہر ہے اس میں فن تعمیر بھی ہے بُت گری بھی ہے تجویز و ترکیب بھی ہے رنگ آمیزی نقش و نگار نغمہ سب اسکے کام ہیں۔ یہ گویا فن تعمیر بُت تراشی موسیقی سب کچھ ہے اور یہ سب مختلف صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کر سکتی ہے یہ سب اس کے مصنوع طبع زاد (شعر) میں پائے جاتے ہیں۔ بہر رنگے کہ خواہی جامہ مے پوش من انداز قدت را می شناسم۔

عروضی فن کے مطابق (تعمیرات، بُت تراشی اور مصوری جس کے انواع ہیں) رزمیہ اشعار ہیں۔ اس کو شعر سے وہی نسبت ہے جو کہ اہرام مصریہ کو فن سے ہے۔ رزمیہ نظم شاعری کی طفولیت ہے۔ یہ بہت باتونی ہوتی ہے صنائع بدائع سے آراستہ عجائب و غرائب سے مالامال ہے بچوں کی تخیل کی طرح وسیع اور زندگی کے ابتدائی برسوں کی طرح طولانی ہے۔ لرک یعنی تغزل (گانے کے شعر) کو فن شعر سے وہی نسبت ہے جو فنون کو موسیقی سے ہے۔ رزمیہ نظم مثل عروضی فنون کے فطرت کی نقاشی ہے اور اوس کے عجائب و غرائب کا مذکور تاریخ اور اوس کی شان و شوکت کا بیان

[1] اُدسر وہ اراضی جہاں نباتات کو روئیدگی نہیں ہوتی ۱۲ م

تنزل پھر رجوع کرتی ہے نادیدنی عالم کی طرف جسکی وسعت کم نہیں ہے یعنی وہ جس کو نفس انسانی کہتے ہیں۔ یہ تفریط کی جانب ہے اور اسکی نوعیت ناکامل ہے۔

کامل مصنوع جو دونوں عالموں میں اتحاد پیدا کرتا ہے یعنی شعر در شعر وہ ہے جسکو ڈراما کہتے ہیں۔ وہ ڈراما جسکی ترقی سب سے مہذب اقوام میں ہوئی تاریخ کی محاکات ہے اس میں فطرت اور نفس انسانی مع اپنی خواہش اور غصے اور جذبات اور تنازعات کے شامل ہے۔

فنون کی مختلف صورتیں میں صرف موجود ہی نہیں ہیں بلکہ اس میں سے ہر ایک اپنی ہر صورت کے تاریخی تکمیل موجود ہے جسکے تین زمانے ہو سکتے ہیں۔

مشرقی فن خصوصیت سے رمزی ہے یہ تمثیل اور ضرب المثل سے مسرت فزا ہوتا ہے۔ یونانی فنون کے کامل نمونوں میں رمز سے نہیں ہے یہ خود اپنی توضیح کے لئے کافی ہوتا ہے البتہ مشرقی مصنوعات کی ترجمانی ہونا چاہئے اور ترجمانی میں اختلاف ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس پر بھی یہ مادے پر غالب نہیں ہو سکتا اس میں اتنی قوت نہیں ہے۔ اور اس کے ضعف کا احساس خود اس کے مصنوعات سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کو صورت کی پروا نہیں ہے نہ تکمیل اور نہ تفصیل کی اس میں تفحیک اور تذلیل کا شوق پایا جاتا ہے اور حد درجہ کا غلو اور اغراق ہوتا ہے اور اس کے جملہ مصنوعات میں غیر محدود اور ناقابل اندازہ حقیقت کا شوق اپنی جھلک دکھاتا ہے۔

یونانی فنون میں رمزیت پر وضاحت غالب ہے واقعہ کا اظہار بلا کسی توطیہ اور تمہید کے اور اسکا پورا مفہوم صورت پذیر ہوتا ہے لیکن عظمت اور مافوق انسانی کمال اس صنعت کا حد افراط یا تفریط میں ہوتا ہے اور بذات خود ناکامل ہے۔ تصور پورے طور سے مادہ میں در آتا ہے حتے کہ بالآخر تصور اور مادے میں امتیاز باقی نہیں رہتا اسکی لطافت بہ ظاہری صورت اور جسمانی خوبصورتی قربان ہو جاتی ہے۔ یہ نقص جو کہ ایشیائی فنون کی مجرد روحانیت کی علامت ہے مسیحی فنون نے اس کو درست کر دیا۔ مسیحیت فنون کو محسوس عالم سے جس میں یہ گم ہو گیا تھا کھینچ لائی ہے اور اوسکو مثالی (روحانی) عالم میں پہنچا دیتی ہے جو اوس کا اصلی وطن ہے۔ انجیل کے زیر اثر ہو کے جمیل کا تصور روحانیت پیدا کرتا ہے اور جسمانی حسن کے ساتھ جو شوق

وشغف تھا وہ زائل ہو کے اوسکی جگہ اخلاقی جمال خلوص اور تقدس کی عظمت ہوتی ہے زہرہ کی پرستش کے مقام پر مریمؑ عذرا کی پرستش ہوتی ۔ مسیحی یا روحانی فن جسمانی خوبی کو خارج نہیں کرتا بلکہ اوسکو مافوق فطرت جمال کے تابع کر دیتا ہے ۔

یہ تو ظاہر ہے کہ مادی صورت اخلاقی مثالیہ کے لئے کافی نہیں ہے سب سے زیادہ کامل استادانہ مصنوع بھی مسیحی صناع کی تسلی نہیں کرسکتا ۔ وہ عذرا جس کا وہ خواب دیکھتا ہے وہ ازلی مقام سکونت ہے جسکو وہ روحانی نظر سے دیکھتا ہے ۔ آسمانی موسیقی جسکی تالیف سے اوس کو فرحت ہوتی ہے ۔ الٰہی (اللہ والی) حیات وہ جسکی صورت کشی چاہتا ہے مختصر اوسکا مثالیہ کہیں زیادہ خوبصورت ہے ۔ ایسا خوبصورت ہے کہ نہ اوسکو خط کش نہ (تیشہ) دکھا سکتا ہے نہ موقلم[1] نہ کمانچہ نہ قلم اور نہ کوئی اور مادی چیز اوسکو ظاہر کرسکتی ہے ۔ اسی سبب سے مسیحی فن اپنی قوت سے مایوس ہوکے بالآخر فنا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ظاہریت کو ہیچ سمجھتا ہے اور روحانیت میں غرق ہو جاتا ہے جو اوسکی خصوصیت ہے اور یہی اوسکا نقص بھی ہے ۔

۴ ۔ جب انسان وجد و ذوق کے عالم میں اپنی ذات کو خدا سے متحد سمجھ لیتا ہے فوراً اوس کو اپنے ہیچ ہونے کا احساس ہو جاتا ہے اس حال میں وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ ایسے مفہوم مثالی کو مادی صورت میں لائے ۔ اس طرح مذہب فن سے پیدا ہوتا ہے ۔ ابتدائی زمانے کا فن در اصل مذہبی تھا ۔ فطری مذہب حقیقتاً صنعت پر مبنی ہے بُت پرستی حد مشترک ہے درمیان مذہب اور فن (صنعت) کے ۔

مذہب کو گویا اپنا شعور حاصل ہے اور بتوں کو رد کر کے صنعت کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ یہ ترقی موسائی مذہب میں ہوئی ہے ۔ توراۃ میں بُت پرستی منسوخ ہوگئی ہے کیونکہ مذہب ہی سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے کہ غیر محدود ذات کو انسان مادے کی صورت میں نہیں ظاہر کرسکتا ۔ پتھر کے بُت ممنوع قرار پاتے ہیں مذہب ایک یکتا تصور ہے اسکا اظہار کسی صورت سے نہیں ہوسکتا ۔ اگرچہ غیر مرئی کی تصویر بنانا ممنوع ہے ۔

[1] خط کش آلہ نجاری و سنگ تراشی تیشہ سنگ تراشی کا آلہ موقلم جسکو انگریزی میں برش کہتے ہیں مصور کا آلہ کمانچہ یا سارنگی یا بیلے کا گز موسیقی کا آلہ ۱۲ م

لیکن اسکی ممانعت نہیں ہے کہ ہم اسکی کوئی صورت اپنے دل میں نہ بنائیں۔ خارجی بت ممنوع قرار دئیے گئے ہیں۔ لیکن تخیل کی ممانعت نہیں ہے اور تخیلی صورتوں سے خانۂ دل کو آباد کرنا ناجائز نہیں ہے۔ مذہب اس سے بہت دور ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مذہب اپنی حد ذات میں اظہار کی ایک صورت ہے۔ صنعت سے غیر محدود کا اظہار کیا جاتا ہے۔ مذہب اپنی ہی ذات میں صورت گری کرتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کو ایک شخصی وجود جو ماوراء عالم ہے تجویز کرتا ہے۔ تشبیہہ مذہب کا خاصہ ہے۔ مذہبی تصور میں محدود اور غیر محدود زمین و آسمان جو جبال کی حیثیت میں متحد ہوتے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا کئے جاتے ہیں۔ انسان عالم سفلی میں ہے خدا ہمارے اوپر ہے وہ اتنا بلند اور اس قدر دور ہے کہ خدا کا کلام زمین پر پہنچانے کے لئے فرشتوں کی ضرورت ہوئی۔ مذہب اثنیت رکھتا ہے لیکن اسکی اثنینت قطعی اور آخری نہیں ہے۔ یہ زمین کو آسمان سے جدا کرتا ہے صرف اس لئے کہ وہ پھر متحد ہو جائیں یہ الوہیت اور انسانیت کو علٰحدہ علٰحدہ کرتا ہے صرف اس لئے کہ ان میں مصالحت پیدا ہو۔ (خدا اور بندے کو ملادے)۔

اصلی ارکان مذہبی خیال کے خدا کی ذات غیر محدود ہے اور انسان فانی ہے ان دونوں کی قربت اور انتصال یہ تصور علی الاتصال مذہبی تاریخ پر حاوی نظر آتے ہیں۔

مشرق کے مذاہب میں تصور غیر محدود کا کل تصورات پہ غالب ہے۔ مشرق کا نمایاں مذہبی خاصہ: وحدت وجود ہے خارج اور مذہب وحدت وجود مرادف نفی ماسوااللہ کے ہے دو لفظوں میں ادا ہو سکتا ہے خدا ہی خدا ہے انسان لاشے محض ہے۔

براہمہ کا مذہب سب سے کامل اظہار ایشیائی وحدت وجود کا ہے عیسائی مذہب توحید گو کہ بعض وجوہ سے ہندی مذاہب سے فرق رکھتا ہے مگر اس میں بھی یہ خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ خدائے شرق انسان سے وہی نسبت رکھتا ہے جو مشرقی بادشاہوں کو اپنی رعایا سے ہے وہ خالق ہے اور انسان اسکے مخلوقات سے ہے۔ لہذا وہ جو سلوک چاہے اون کے ساتھ کرے وہ اون کے بنانے پر اور اونکی حیات وممات پر قادر ہے چاہے اون کو عزت دے چاہے ذلت دے جو چاہے کرے۔ انسان خدا کے سامنے ویسا ہی ہے جیسے مٹی کا برتن کمہار کے سامنے بس انسان کی خدا کے سامنے

بعینہ یہی حالت ہے نہ کم نہ زیادہ انسان کی آزادی اور ازخود زندگی کا مذہب میں ذکر نہیں ہے نہ صرف فعل بلکہ ارادہ بھی خدا ہی کے طرف سے ہے وہی دلوں کو روشن کرتا ہے وہی اون کو سخت کر دیتا ہے اوسکی مشیت میں ہر چیز داخل ہے خواہ نیکی ہو خواہ بدی۔ چونکہ خدا قادر مطلق ہے پس انسان کے کرنے کے لئے کچھ نہیں باقی رہتا بلکہ عجز مطلق اور حسرت اور اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دینا۔ جسکی ذات محدود ہے وہ کسی کی شرکت کا روادار نہیں ہو سکتا کہ اوس کے مقابل ہو کے بجائے خود مستقل اور مستغنی ہو۔ سیوا مولخ اور سنیچر (دیوتا) اپنی اولاد کو خود نگل جاتے ہیں اور جہاں کہیں ایسا وقوع نہیں ہوتا تو بچے یہ سمجھ کے کہ ان کی ذات سے خدا خوش نہیں ہے خود اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالتے ہیں یا رفتہ رفتہ شہادت کا مرتبہ حاصل کرتے ہیں یا قطعاً اپنی شخصیت سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔

یونان اوتنا ہی محدودیت اور صورت فطرت اور زمینی چیزوں کا شائق ہے جس قدر ایشیا (کے باشندے) مذہب کے شیفتہ ہیں۔ یونان کا مذہب ویسا ہی ساکت اور بردبار ہے جیسا اونکا آسمان اونکا افق صاف اور بے جوش و خروش ہے۔ اوس میں ویسی شعاعوں کی تنویر ہے وہ ویسا ہی شفاف ہے جیسی اون کی ہوائے محیط گرد و غبار سے پاک ہے۔ بادل جو اور مقامات پر خدا کو پردۂ حجاب میں چھپا دیتے ہیں اور انسان کی نظروں سے اوجھل کر دیتے ہیں ذہن کی پہلی ہی کوشش سے برطرف ہو جاتے ہیں لاہوت اور ناسوت[1] متحد ہو جاتے ہیں مذہب بعینہ صنعت ہے اور صنعت بعینہ انسانیت کی پرستش ہے۔ اسفنکس[2] یونانیوں کے متعدد دیوتاؤں کی پرستش کا معما ہے۔ انسان اس معمے کا حل ہے۔ وہ خدا جسکی یونانی عظمت کرتے ہیں زیوس یا اپالو یا اتھینی افروڈائٹ کی صورت میں وہ انسان ہے مع اپنی قوت عقل اور جمال کے۔ یونان کے دیوتا افغانی ہستیاں ہیں نہیں بلکہ اوسکے قصص الاصنام کے آسمان پر دائمی شباب کی شعاعیں پھیلی ہوئی ہیں وہ درحقیقت تقدیر کا تابع ہے

[1] عالم انسانی ۱۲ م

[2] اسفنکس ایک خیالی بت ہے اوسکا چہرہ عورت کا اور جسم شیر کا ہے ۱۲ م

تقدیر وہ مخفی قوت ہے جو دیوتا اور فانی انسان پر یکساں طور سے حکمراں ہے۔ یہ قسمت سب سے اعلیٰ قوت ہے شعرا جسکی شان میں بڑے شوق سے تعلیاں کرتے ہیں وہ مثل (کانشنس) ضمیر کے ہے جسکو قدیم عہد والے خاموش نہیں کر سکتے تھے۔ یہ وہی ہے جو مشرقی مذہبوں میں غیر محدود مانا گیا ہے جو مثل شیکسپیر کے قصوں کے کسی بھوت کی طرح محسوس ماحول کے پیچھے پڑا ہوا ہے یہ ماحول تعدد الٰہ کے عقیدہ کا ہے۔

اہل مشرق غیر محدود اور مجرد کے مذہب کا دعوے کرتے ہیں یعنی اوسکو مجرد اور منزہ مانتے ہیں یونان کا معبد محدود کا مندر ہے۔ یہ افراط و تفریط مذہب کی عیسائیت میں توافق پیدا کرتی ہے جس میں مشرق کی روح اور یونان کی ذکاوت دونوں ملجاتے ہیں اہل ہنود کے نزدیک خدا سب کچھ ہے انسان لاشے ہے۔ یونانی مذہب میں خدا کا وجود نہیں مانا گیا یا بہت کم مانا گیا ہے انسان سب کچھ ہے۔ عیسائی مذہب میں نہ اوس خدا کو اہمیت دی گئی ہے جسکی ہستی مجرد اور منزہ ہے وہ جسکو باپ کہتے ہیں نہ انسان کو تجرید کی حیثیت۔ بلکہ ایک ذات میں دونوں جمع ہو گئے ہیں اور وہ عین ذات[۱] یسوع مسیح (علیہ السلام) کی ہے۔ وہ خدا جسکو مسیح ہم پر منکشف کرتے ہیں وہ ہے جس نے مسیح کو نمایاں کیا ہے نہ وہ غیر محدود ہستی ہے مثل خدائے مشرقی مذاہب کے نہ خدا کی طرح محدود ہے مثل بُت پرستوں کے دیوتاؤں کے بلکہ مسیح ایسی ہستی ہے جو خدا بھی ہے اور انسان بھی یعنی خدائی انسان۔ وہ فاصلہ جو درمیان مسیحی آسمان اور زمین کے ہے یا درمیان خدائے انجیل اور انسانیت کے وہ ایسا نہیں ہے جہاں تک رسائی نہو سکے نہیں بلکہ یہ خدا عرش سے اُترکے زمین یعنی محدودیت کے کُرہ میں داخل ہوتا ہے ہماری سی زندگی بسر کرتا ہے دُکھ اُٹھاتا ہے اور مثل ہمارے مرجاتا ہے پھر مردوں میں سے جی اُٹھتا ہے اور پھر اپنے جاہ و جلال میں داخل ہو جاتا ہے۔ مسیحیت کو مذکورۂ سابق مذاہب سے وہی نسبت ہے جو کہ شاعری کو صنعت سے ہے اور مذاہب مسیحیت میں داخل ہیں اور یہ اون کو

---

[۱] ہم مسلمانوں کے نزدیک یہ عقیدہ بالکل فاسد اور باطل ہے۔ نعوذ باللہ ۱۲ م

خالص اور کامل بناتا ہے اس مذہب میں کل مذاہب کا اتصال ہے یہ مطلق مذہب ہے۔

۱۰۴۔ مسیحی تعلیم سچائی ہے نمایاں صورت میں۔ تین منزلیں پیدائشی عقل کے ارتقا میں ہیں تصور فطرت وذہن یہ تینوں اقانیم ثلثہ ہیں۔ اتحاد غیر محدود اور محدود کا انسانی شعور میں ہوا یعنی وہ عمل جس میں کل جہان کی تاریخ شامل ہے یہ ایک واقعہ ہے جو صرف ایک مرتبہ سب زمانوں کے لئے فلسطین میں واقع ہوا اٹھارہ سو برس اب سے پہلے۔ اس صورت میں یہ تعلیم ایک ناکافی اظہار اس حقیقت کا ہے جو اس میں شامل ہے۔ مزید براں یہ بطور ایک خارجی سند کے ہم پر ڈالا گیا ہے درحالیکہ ذہن جسکا اصل جوہر ہے آزادی ہے اوسکا تحقق آزادی کی حیثیت سے ممکن ہے۔ ارتقا کی سب سے اعلےٰ چوٹی پر پہنچنے کے لئے صرف یہ ضرورت ہے کہ مذہبی تعلیم کو ظاہری صورت سے مجرد کرلیں اور اس کو عقلی صورت میں لائیں۔ یہ ترقی فلسفہ نے کی۔ انجیل اور سچے فلسفہ کا مضمون ایک ہی ہے لیکن ظرف ایک نہیں ہے عیسائیت کا ظرف تخیل ہے اور فلسفہ کا ظرف عقل ہے۔ فلسفیانہ حقیقت مذہبی حقیقت ہے ایک تصور کی صورت میں یہ سمجھی ہوئی حقیقت ہے۔ مطلق تصور مطلق ذہن مطلق شعور ہو جاتا ہے۔

فلسفہ کی تاریخ مثل کل تاریخ کے ایک منظم تدریجی تکمیل ہے یہ کامل فہرست اجناس عالیہ یعنی مقولات کی پیدا کردیتی ہے ایلیاطی مسلک فلسفۂ وجود ہے ہر قلیطاسی مسلک فلسفۂ حدوث ہے دیمقراطیس کا مسلک اور اجزائے صغار یا جوہر فرد کا ماننا شخصیت کے تصور کے مطابق ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس[۱]۔ فلسفہ کو پوری وسعت مطلق تصوریت میں حاصل ہوتی ہے یعنی وہ نظام جسکے مبادی ہم نے عنقریب بیان کئے ہیں۔ اس کے آخری دعوی میں کیا حقیقت شامل ہے؟ کس قدر حصہ اسکا دھوکا ہے؟

ہیگل کا مسلک بلاشک سب مسلکوں سے زیادہ جامع ہے یہ ایسی ترکیب ہے جسکی ذہن انسانی نے کبھی کوشش نہیں کی۔ واقعی یہ ایک انسائیکلوپیڈیا (دائرۃ المعارف) ہے ایک مرکزی تصور جسکی جان ہے اور اوسی سے یہ برقرار ہے اور اوس کی تائید ایسے

---

[۱] تاریخ فلسفہ ۱ - ۴۳ - ۱۲ -

طریقہ سے ہوتی ہے جسکی ذات میں ضمناً اعتماد موجود ہے۔ لہذا اگر فلسفہ وہ ہے جسکی تعریف ہم نے اپنے افتتاحی فقرہ میں کی ہے تو ہم کو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ہیگل سائنس کے تصور کے قریب قریب پہنچ گیا ہے بہ نسبت اپنے سلف کے۔ مزید براں یہ ہے کہ کانٹ کے بعد کسی نے جدید خیال کو ایسی قوی تحریک نہیں دی۔ کوئی اس پر اتنا حاوی نہیں ہوا اور نہ اس کو ایسا دل فریب بنایا۔ اصول قانون سیاسیات اخلاقیات الٰہیات اور جمالیات ۔ ان سب پر اوس نے اپنا اثر ڈال دیا۔ بس اسی قدر نہیں۔ بلکہ اس نے برہان سے ثابت کیا کہ وجود (ہونا) حدوث (ہوجانا) ہے منطقی تکمیل تاریخ یہ کہ تاریخ محض ایک سائنس ہی نہیں ہے بلکہ کل سائنس کا سائنس ہے اوس نے انیسویں صدی کی تاریخی تحریک کو اگر خود پیدا نہیں کیا تو اوس کی تائید ضرور کی اور اس پر بلا طرف داری کئے ہوئے شیئت یا حقیقت کی مہر لگا دی جو اس کا خاصہ ہوگیا اور اس سے اٹھارھویں صدی ناواقف تھی۔ ڈیوڈ اسٹراس اور اوس کی کتاب لیبس جیسو۔ باور مشہور مورخ اوائل مسیحیت کا اور بانی فرقہ تاریخی بٹوبنجن کا مخلیت، روسن کرانز، اردمان، Muchelet, Rosenkranz, Erdmann, پرانت Pronth زیلر Zeller کونو فشر Kuno Fischer, روشن خیال ترجمان قدیم اور جدید خیال کے تھے یہ سب ہیگل[1] ہی کے آوردے تھے یہ تصور کہ

[1] کتب متعلقہ کے لئے دیکھو ف ۳۔ جرمن سے باہر اور شمالی ملکوں میں مونراڈ Monrad اور لینگ Lyng کرسچینہ Christiania میں اور بوریلیس Borelius اور لونڈ Lund (سویڈن) Zweden ہیگل کا فلسفہ خصوصاً رائج تھا اطالیہ میں جہاں ویرا Vera پروفیسر بہ مقام نیپلس اس فلسفہ کا خاص ترجمان اور شارح تھا۔ فرانس میں اس نے معاشرتی نظریات پرودن Proudhon اور پیری لیرو Pierre Leroux پر اور پہلے انداز (مبہم) پروی کزن V. Consin (ف ۱۷) کی بہت اثر کیا۔ اور سب سے بڑھ کے ویچیرات Vacherot کی تصوریت (۱) میٹا فزک ایٹ لا سائنس پارس ۱۸۲۵۔ طبع ثانی ۱۸۶۲۔ (۱) اسائنس ایٹ لا کانشنس پارس ۱۸۷۲) وغیرہا۔ ویچیرات

فلسفے اور مذاہب مختلف منزلیں ایک ہی انکشاف کی ہیں۔ یہ مفروض کہ زبانوں کی پیدا کرنیوالی اور ایک حال سے دوسرے حال میں بدلنے والی عقل ہے وہ اس طرح کام کرتی ہے کہ معلوم نہیں ہوتا۔ تصورات بلکہ طرز بیان بھی پیدائش ارتقا طریق عمل اور تاریخ کی منطق اور اکثر علمی مطالب جواب سیاسی مذہبی اور علمی رسالوں اور اخباروں میں عام طور سے جاری اور زبان زد ہیں وہ ہیگل کی تحریکات کے پیداوار ہیں۔ جس چیز نے ہیگل کے مسلک اور خود فلسفہ کو بے قدر کیا (فلسفہ اور ہیگل کا مسلک کسی زمانے میں ہم معنی تصور کئے جاتے تھے) وہ مادی اغلاط تھے جو ضروری نتیجہ اوسکے برہانی طریقے کا تھا جس میں قطعاً اولیات ہی سے استدلال کیا جاتا تھا وہ ہیگل کا تحکمی لہجہ تھا جو اوس نے پیشوایان علوم جدیدہ کے ساتھ خطاب کرنے میں اختیار کیا تھا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (Vacherot) جو بعض اعتبارات سے انتخابات سے مشابہت رکھتا ہے (ف ۱۷) گروہ بہ خلاف اون کے شخصی خدا کا سخت منکر ہے۔ ویچیرات (Vacherot) کی رائے میں خدا ایک منافی وجود ہے جسکی طرف اشیاء کا رخ ہے اور نعوذ باللہ اوسکا وجود خیالی ہے البتہ عالم ایک حقیقی غیر محدود ہستی ہے۔ اگر انسان کو نکال ڈالو تو پھر خدا کی ہستی باقی نہیں رہتی اگر انسان نہ ہو تو خیال بھی نہ ہوگا مثال بھی نہ ہوگی تو خدا بھی نہ ہوگا چونکہ خدا کا وجود خیال کرنے والے وجود پر منحصر ہے۔ ۱۱ میٹافزک ایٹ لا سائنس طبع ثانی جلد سوم نتیجہ (انگلستان میں ہیگل کی تحریک کا نمایندہ ہے جے ایچ اسٹرلنگ (دیکھو صفحہ ۴۹۶ نوٹ ۳) ٹی ایچ گرین تصنیفات تین جلدوں میں لندن و نیویارک ۱۸۸۵ - ۱۸۸۸۔ پرولیگومینا ٹو اتھکس ۱۸۸۳۔ ایف ایچ بریڈلا؛ اتھکل سٹڈیز ۱۸۷۶) پرنسپلس آف لاجک اصول منطق (۱۸۸۳) اپرینس آف ریلٹی (ظہور حقیقت) ۱۸۹۴ جے کیرڈ J. Caird انٹروڈکشن ٹو دی فلاسفی آف ریلیجن (افتتاح فلسفہ مذہب) ۱۸۸۰۔ (ای کیرڈ E. Caird دیکھو صفحہ ۴۹۷ نوٹ ۳) وغیرہ امریکا میں ڈبلو ٹی ہرس W. T. Harris ڈیٹر جنرل آف اسپکیولیٹو فلاسفی Journal of Seculative Philosophy جس کی بنا ۱۸۶۷ میں ہوئی تھی۔ مترجم جرمن۔

مثل کوپرنیکس نیوٹن لوازیر وغیرہم کے ساتھ اوسکا یہ ظنی طریقہ مابعد الطبعیات کے مفروضات کو واقعات کے محکمۂ اعلیٰ سے آزاد کردے۔ اگر فلسفیانہ ذہن (ڈائی اسپکیولیٹو ورنُنفٹ) (Die Spekulative Vernunft) کو حقیقت کا ادراک بلاواسطہ جبلی بصیرت سے ہوتا ہے جبکہ تجربہ اسکو صرف قدم بقدم ملکے دریافت کرتا ہے لہذا اوسکے تفاول (پیشین گوئی) ٹھیک اسلئے کہ وہ بلاواسطہ ہوتی ہے یعنی بلا ثبوت اور کلیتہً بلا توجیہ وجیہ لہذا ضرور ہے کہ اس تفاول پر دستخط تجربے کا ثبت ہوتا کہ سائنس (علوم) کے (حیز یا کرے) عالم میں اوسکو قانون کی قوت حاصل ہو۔ بلاواسطہ اور خود رو کے بارے میں خود ہیگل کا بیان ہے کہ کوئی ثابت یا مقرری شے نہیں ہے بلکہ ارتقا کا نقطۂ آغاز ہے۔ لہذا اولیات سے جو بحث کیجائے اوسی کے فہم و ادراک کے موافق سائنس کی اخیر ضرورت نہیں ہے (جس پر قطعی فیصلہ ہوچکا ہو) بلکہ کم از کم اوسکی جانچ پڑتال تجربے سے ہونا لازمی ہے اور اگر ضرورت ہو تو انتقاد سے اسکی تصحیح بھی ہو۔ مزید براں ہیگل کے طریقے کے نقص اور واقعات کی غلطیاں جو اس طریقے سے سرزد ہوئیں وہ اس لئے ہوئیں کہ اولیات سے استدلال کرنے پر وہ بیجا کد کرتا تھا اور عقلی طریقے سے اُسکا حسن ظن تھا اوس کا نظام اس طریقے سے عالمانہ اظہار ہے۔ ہیگل کے نزدیک مطلق تصور خیال اور تعقل ہے اور سوااس کے اور کچھ نہیں ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ تصور یا جیسی کہ اصطلاح اس فرقے کی ہے صورت ہی مواد بھی ہے یعنی مادۂ اشیا۔ جب وہ یہ تسلیم کرلیتا ہے کہ تصوری عالم کا سائنس کے صرف تعقل سے استخراج ممکن ہے۔ یہ اس لئے کہ اوس کے نزدیک حقیقی عالم یعنی عالم موجودات عقل سے اور صرف عقل سے نکلا ہے۔ پس مطلق یا کم از کم۔ کیونکہ مطلق من حیث اطلاق ناقابل دریافت ہے۔ ابتدائی ظہور (داس ارفینومن) (Das arphonomen) خیال ادراک عقل نہیں ہے بلکہ ارادہ ہے۔ تعقل ایک اسلوب خلاقی خلیت اشیا کا ہے یہ اوسکا اصول نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم اشیا خالص عقل سے

لہ خود عیسائی تعلیم کے موافق جسکو ہیگل کا دعویٰ ہے کہ اوس نے اس تعلیم کو فلسفیانہ زبان میں ترجمہ کیا ہے لوگس λόγος کلمہ مخلوق ہے باپ مخلوق نہیں ہے۔

نہیں پیدا ہوتا بلکہ ایسے تعقل سے جسکی تائید تجربے سے ہوتی ہے اور وہ تجربے کے تصرف میں ہے۔

۶۷۔ ہربرٹ[ل]

کانٹ اپنے جھوٹے شاگردوں کی مطلق تصوریت کا سخت مخالف تھا اور اس مذہب کے مقابل ہے اوسکی تصوری حقیقت جس میں علم کے مادے اور صورت میں امتیاز کیا گیا ہے۔ صرف صورت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدیہی ہے اور اوسکا مظروف یعنی مادہ اصلاً اور ضرورتاً حواس ظاہری اور باطنی سے ہمیا ہوتا ہے۔ عقل سے بداہت پیدا ہوتی ہے مقولات یعنی کیف وکم علیت اور اندازہ جو فطرت کے علم کے لئے ضروری ہیں مگر عقلی بداہت سے لوہا اور روشنی اور خوشی وغم نہیں پیدا ہوتے اون کو تجربہ ہی ہمیا کرتا ہے۔ تجربہ کے بعی بدیہی شرائط ہیں خالص احساسیت اوسکا غلطی سے انکار کرتی ہے لیکن صرف تجربہ ہی سے ہم کو کامل

ل مختصر فلسفیانہ تحریرات وغیرہ جن کو جی ہارٹن اسٹین (G. Hartenstein) نے تین جلدوں میں طبع کیا تھا بہ مقام لیپزک ۱۸۴۲ میں کل تصانیف جن کو جی ہارٹن اسٹین نے مرتب (اڈیٹ) کیا تھا ۱۲ جلدوں میں بہ مقام لیپزک ۱۸۵۰ طبع ہوئیں۔ کامل تصانیف جن کو کے کہرباخ لینگن سالزا (K. Kehrbach, Langensalza) نے مرتب کیا ۱۸۸۲ میں چھاپی گئیں۔ معلمانہ تصانیف جن کو ولمان نے ۲ جلدوں میں مرتب کیا طبع ثانی لیپزک ۱۸۷۷۔ دیکھو ہارٹن اسٹین وائی پرابلم انڈ گرنڈلہرن ڈر الگیمنین میٹافزک لیپزگ ۱۸۳۶ جے کافتان سولن اند سین (J. Kaftan Sollen und Sein) (انتقاد ہربرٹ) لیپزک ۱۸۷۲ جے کیپ سیوس (J. Capesius) دائی میٹافزک ہربرٹ لیپزک ۱۸۷۸۔ تہ ربٹ لا سائیکو لاجی اے اند کن ٹمپورین پاریس (Contemporain Paris) ۱۸۷۹ انگریزی ترجمہ مولفہ بالڈون ۱۸۸۶

مترجم جرمن

اور عینی تصورات اپنی ذات کے اعتبار سے ہیں درحالیکہ مقولات جن کو عقل بداہت سے پیدا کرتی ہے صحیح معنی سے تصورات نہیں ہیں بلکہ تصورات کے خالی ڈھانچے ہیں جو بالکل مختلف شے ہے۔ شیلنگ خود تسلیم کرتا ہے کہ مذکورۂ بالا تحلیل میں ہر چیز تجربہ سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ تجربہ کا مقدمہ بدیہی شرطیں ہیں جسکے بغیر تجربہ ممکن نہیں ہوسکتا۔ یہ درحقیقت حقیقی تعلیم کانٹ کی ہے۔ متعدد اہل عقل نے اور خصوصاً جان فریڈرک ہربرٹ (۱۷۷۶ - ۱۸۴۱) پروفیسر کانگسبرگ وگاٹنجن نے استاد کی پیروی کی۔ ان کی رائے ہیگل اور لوک کے اوسط میں تھی۔ ہیگل کا ستارہ ۱۸۳۰ میں غروب ہوگیا اور لوک کی سرسری تجربیت جو عارضی طور سے عہد تجدید کی تصوریت سے کسی قدر دب گئی تھی اوس نے پھر ظہور کیا اور یہ ظہور پہلے سے زیادہ قوت کے ساتھ تھا مثل ایجابیت کے ہیگل کے آفتاب کے غروب ہونے کے بعد۔ ہربرٹ کی تصنیفات میں سب سے اہم الگیمنین[1] میٹافزک (مابعد الطبعیات کی کتاب) اور سائیکالوجی الاس وسن خافت۔

Allgemeine metaphysik a Psychologie als Wissenschaft New gegrundet auf Erfaprung, Metaphysik und Mathematio

علم نفس مابعد الطبعیات اور ریاضیات[2] کا مجموعہ۔ ان کتابوں کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک مرتب معارضہ ہے ہیگل کے اصول اور اسلوب اور نتائج کا۔ اشیاء محض ہمارے خیالات نہیں ہیں جیسا کہ تصوریین کا مسلک ہے وہ حقیقۃً موجود ہیں اور ہماری عقل سے مستغنی ہیں جو ان کا تعقل کرتی ہے (تصوریت عہد جدید کے مفہوم سے) فلسفہ کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ عالم کو وضع کرے بلکہ جس حیثیت سے وہ موجود ہے اوس کو تسلیم کرے اور اوس کے پرزوں کی میکانیت کو سمجھا دے جس حد تک یہ ممکن ہو۔ مشاہدہ اور تجربہ ضروری بنیادیں تحقیق کی ہیں۔ وہ فلسفہ جو

؎۱ ملاحظہ ہوں تصانیف ہارٹن اسٹین (Hartenstien) جلد سوم و چہارم۔

؎۲ تصانیف جلد پنجم و ششم دیکھو ولم (Willm) جلد چہارم اسکی ہرنچ (lls Lehrbuch) ورسائیکالوجی (Der Psych ologie) جسکو ایم کے سمتھ (M. K. Smith) نے ترجمہ کیا ۱۸۹۱)

سائنس کے اثباتی معطیات پر مبنی نہ ہو وہ اندر سے خالی ہے۔ وہ ایک نظم کا مضمون ہے کہ فلسفہ کا اور ہم اوسکی علمی قدر و قیمت کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ہربرٹ نے فلسفہ میں وہ حدیں پھر پیدا کر دیں کانٹ کے انتقاد نے جن کے ناقابل گزر (دشوار گذار) ہونیکا اعلان کر دیا تھا۔ فلسفہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ تصورات کی تدوین ہے جو مختلف علوم[1] کی تہ میں ہیں۔ یہ عام تصورات[2] تناقض سے خالی نہیں ہیں لہذا اون پر نظر ثانی ہونا چاہیئے یہ خاص کام مابعد الطبعیات کے عالم کا ہے۔

تناقضات فلسفہ سے جسکا حل ہونا چاہیئے ان کو ایلیاطی حکما اور مشکگین اور ہیگل نے دریافت کر لیا۔ لیکن زینو (Zeno) باشندۂ ایلیا (Elia) نے بجائے اس کے کہ اون کو حل کرے یہ خیال کیا کہ وہ حل نہیں ہو سکتے۔ لہذا اس سے اس امر پر استدلال کیا کہ کوئی حقیقی شے ان سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مشککین نے جب یہ دیکھا تو اونھوں نے مابعد الطبعیت کے ترک ہی کر دینے کی راہ لی ہیگل نے بالآخر تصورات میں تناقض کے ہونیکا انکار نہیں کیا لیکن ایک ایسی زبردستی کی ہے جو کبھی فلسفہ کی تاریخ میں نہیں سنی گئی وہ کہتا ہے کہ تناقض عقل بلکہ وجود کا عین جوہر ہے۔ یعنی وہ اصل تناقض کو اپنے زعم میں بیکار خیال کرتا ہے۔ لیکن ہم بلا استثنا اوس قانون کی خلاف ورزی نہیں کر سکتے جس نے ابتدائے عہد سے انسانی عقل پر اپنا تصرف رکھا ہے ہم اس قانون کو اوسوقت تک مانتے رہیں گے جب تک عقل عقل ہے۔ ہیگل کا یہ عجیب مسلمہ کوئی حل نہیں ہے۔ شکیت کی بھی ایک امکانی حد ہے بلکہ ضروری ہے کسی حد تک۔ یہ نقطۂ آغاز ہے۔ عقلا کی تاریخ میں مثلاً سقراط (ڈی کارلس کانٹ) لیکن مشکک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ استدلال کی قوت نہیں ہے۔ شک اس کی مطلق صورت ہے شکیت جسکی یہ حد ہو کہ حقیقت اشیا سے انکار کیا جائے صرف ایک مرتبہ غور کرنے سے

---

[1] لہربخ زور این لے ٹنگ ان دائی (Lehrbuoh Zur Einleitung in die Philosophie) فلاسوفی جلد اول باب دوم۔

[2] مثلاً تصورات علت فضا اور انا (یعنی میں)

رد ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں ہو سکتا یہ شک کی حد سے بھی دور ہے کہ بظاہر اشیا موجود معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ظہور اشیا (فنامنا) قطعاً یقینی ہے اور بڑے سے بڑا ضدی شکی بھی اسکا انکار نہیں کر سکتا۔ ظہور موجود ہے۔ اگر کچھ موجود نہ ہوتا تو کچھ بظاہر بھی موجود نہ ہوتا لیکن گو ہم امر یہی کو تسلیم کر لیں یعنی وجود اشیا لیکن ان میں یہ امر یقینی ہے کہ جیسا کچھ ہم اون کو سمجھتے ہیں وہ ویسے نہیں ہیں۔ یہ کہ اون کا وجود ہمارے تعقل کے مطابق ہے (اینی سی ڈی مس سیکٹس (Ænesidewus sectus) وہ زمان اور مکان میں ہیں۔ علیت کے تعلق سے باہم متصل ہیں (ہیوم و کانٹ) اس شک کی بنیاد بذات خود تناقضات اور تاریکیوں (ابہامات) پر ہے جس کو ایک سطحی غور بھی ہمارے تصورات میں دریافت کر سکتا ہے۔ یہ شک بالکل جائز ہے بشرطیکہ ہم کو فلسفیانہ تعقل کی جانب راغب کر دے۔

فلسفہ کا یہ کام ہے کہ ہمارے عام تصورات پر مکرر نظر کر کے اون کی تصحیح کرے تا کہ تناقضات جو ان میں موجود ہیں اون سے دور ہو جائیں تصورات امتداد و بقاء مادہ و حرکت و حلول (اعراض) علیت و انانیت خصوصاً خصوصی ذکر چاہتے ہیں۔ تصور امتداد و بقاء و مادہ کا ہر ایک ان میں سے واحد کثیر[۲] ہے۔ (لہٰذا عقلی علم الکائنات کے اصول میں فرضی تناقض موجود ہیں) متغیر ہونا (تغیر) ہو جانا (حدوث) حرکت کرنا (تحریک) کے معنی ہیں ہونا اور نہ ہونا۔ حلول اعراض کے مفہوم سے ہم متعدد خواص ایک ہی جوہر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک چیز چند چیزیں ہے (رنگین بودار مزے کا رقیق) یعنی وحدت واحد نہیں ہے۔ مفہوم علت کا بھی اسی طرح متناقض ہے ہر نقطہ نظر سے۔

[۱] این لے ٹنگ ان ڈائی فلاسوفی صفحات ۱۹۴ - ۲۰۲ - میٹافزک صفحہ ۸ - ۱۲ مصنف

[۲] واحد کثیر سے مراد ہے ایسا واحد جو اجزائے کثیرہ سے مرکب ہو اور حیثیت مجموعی سے ایک ہو مثلاً امتداد کے اجزا لا متناہی ہیں اسی طرح زمان اور جسم کے بھی۔ مادہ سے یہاں جسم مطلق مراد ہے نہ ہیولے اولی ۱۲ مترجم

ہم کہتے ہیں کہ ایک چیز جس میں خارجی حالت سے تغیر ہوا ہے وہ وہی ہے جو پہلے تھی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہی نہیں ہے۔ جب ہم ایک موضوع کے بالذات متغیر ہونے پر گفتگو کرتے ہیں (لائبنٹز) ہم ظاہری تناقض میں مبتلا ہوجاتے ہیں یعنی ایک شے بذات خود فاعل بھی ہے اور منفعل بھی یعنی وہ ایک نہیں ہے بلکہ دو ہے۔ بالآخر مفہوم انا کا مع اپنی مختلف قوتوں کے ایسا ہی تناقض ہے جیسے تصور طول اعراض کا جس کی یہ ایک معمولی صورت ہے۔ ان جملہ مفاہیم میں خلط ہے وجود اور لاوجود کا واحد اور کثیر کا ایجاب وسلب کا۔ یعنی دو چیزیں جو ایک دوسرے سے خارج ہیں اور عقل اون کو صاف صاف جدا کرنے کی متقضی ہے باوجود ہیگل کے تخالف کے۔

دو ضدوں کے خلط سے تصور محدود اور اضافی وجود کا پیدا ہوتا ہے۔ اس تصور کو ہربرٹ قطعاً رد کردیتا ہے وجود بذات خود (ہربرٹ کی رائے میں) نہ سلب کو قبول کرتا ہے نہ محدود ہونے کو۔ یہ اطلاق کا محل ہے اس سے اختلاف خواص کا مفہوم کلیتہً خارج ہے یعنی قابل تقسیم ہونا محدود ہونا اور منفی ہونا۔ نہ مقدار کا تصور نہ کمیت متصلہ کا نہ ایسے وجود جو مکان یا زمان میں ہو (کانٹ) یہ وہی ہے جسکو افلاطون اور برمانیدس نے ایک کہا تھا اور اسپنوزا نے جوہر کہا تھا۔ لیکن یہ فرق رکھتا ہے ایلیاطی اصول سے اس امر میں کہ یہ عقل سے مستغنی ہو کے موجود ہے اور اسپنوزا سے اختلاف ہے اس لئے کہ یہ ایک نہیں ہے۔ ہربرٹ کے نزدیک حقیقی اشیا کثیر ہیں یا حقیقتیں (حقائق) ہیں اور چونکہ ہر حقیقت ایک مطلق محل ہے یہ ایک کثرت ہے مطلق وجودات اسکے احاد ہیں یہ تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ ممتد وجودات تنہا ایک دوسرے کو محدود کرتے ہیں اور حقیقتیں غیر ممتد فرض کی گئی ہیں حقیقتیں (ہربرٹ) افراد ہیں۔ لائبنٹز کے گروہ ایک اعتبار سے اصلاً اون سے مختلف ہیں: افراد مولف وحدات ہیں جن کو متعدد خاصیتیں عطا ہوئی ہیں۔ وہ اندرونی حالتیں رکھتی ہیں تغیرات رکھتی ہیں اور ان کا ذاتی کمال ہے۔ ہربرٹ کی حقیقتیں بالکل بسیط ہیں ان کی صرف ایک ہی خاصیت ہے ان میں کوئی اندرونی تبدیلی نہیں ہوتی

وہ جامد (غیر متحرک) ہیں۔

پس حقیقی وجود (داس ریئیل Das Reale) وہ نہیں ہے جس حس جسکو دکھاتا ہے کیونکہ جو چیزیں حس سے محسوس ہوتی ہیں وہ بہت سی خاصیتیں رکھتی ہیں۔ اسکا نتیجہ کیا ہوا؟ کیونکہ محسوس اشیا (لوہا چاندی آکسیجن) اُتنی ہی حقیقتیں رکھتی ہیں جتنی اون کی جداگانہ خاصیتیں ہیں۔

پس حلول اعراض میں جو مشکل تھی وہ حل ہوگئی۔ یہ تصور صرف اس صورت میں متناقض ہوگا جب کہ وہ حقیقی وجود پر محمول ہوگا (کانٹ کی شے بذات خود) یہ ایسا نہیں ہے جب کہ ظاہری (فنامنل) وجود پر اس کا استعمال ہو یا اُس شے پر جسکو حواس ہم پر ظاہر کرتے ہیں۔ گزشتہ وجود ایک تکملہ حقیقی اشیا کا ہے خواہ وہ اشیا تعداد میں کم ہوں خواہ زیادہ۔ یہ وحدانی حقیقی وجود ہرگز نہیں ہے۔

تصورات علیت اور تغیر کے بھی اسی طرح واضح کئے گئے ہیں تعلق علیت کا نہیں واقع ہوسکتا نہ درمیان دو حقیقی وجودات (خارجی علیت) کے نہ درمیان ایک حقیقی اور اوس کے مفروضہ خاصوں (عارضی علیت) کے کیونکہ ہر شے حقیقی مطلقاً بذات خود موجود ہے۔ جب کہ عارضی علیت مثلاً لوہا اپنے خاصوں کی علت سمجھا جائے ایک کو کثیر میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یعنی حقیقی وجود کے مفہوم کی متناقض ہوتی ہے لہذا علت کے کچھ معنی نہیں ہیں بلکہ حقیقت اور (غایت مافی الباب) زیادہ سے زیادہ وہ ابقائے ذاتی[1] ہے۔

تغیر نہیں تسلیم کیا جاسکتا مگر بعض قیود کے ساتھ۔ تغیر جو موثر ہو حقیقی موجودات پر

---

[1] یہاں ہربرٹ نے اپنے قول کا خود ہی نقض کیا کیونکہ ابقاء یا حفظ ذات ایک اعتباری عمل ہے جو کہ فرد کو دو کر دیتا ہے۔ یعنی ایک موضوع یا فاعل جو کہ حفظ کرتا ہے اور دوسرا معروض یعنی منفعل جسکی حفاظت کی گئی ہے۔ کیا ہربرٹ کا یہ خیال ہے کہ وہ کسی صورت میں اپنے قول کا نقیض نہیں کہتا کیونکہ وہ ایک اعتباری فعل ہے۔ تقسیم ہونا فرد واحد کا دو حصوں میں غیر ممکن ہے۔ ۱۲ مصنف۔ یعنی یہاں تقسیم محض اعتباری مانی گئی ہے اور اس سے واقعی تقسیم نہیں ہوتی اس لئے کہ واحد کی تقسیم محال ہے ۱۲ مترجم۔

مابعد الطبیعیات میں وہ خارج از بحث ہے جواہر بذات خود نہیں متغیر ہوتے البتہ انکے باہمی تعلقات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ جو مطریہ (علم ہندسہ) میں ثابت ہوا ہے کہ ایک شے دوسری شے کی اضافت کے ساتھ متغیر ہوسکتی ہے اور اوس میں بذات خود تغیر نہیں ہوتا: مماس ایک دائرہ ا ب ج کا دوسرے دائرہ د ہ و کا نصف قطر ہوسکتا ہے۔ موسیقی میں بھی یہ درست ہے ایک ہی سُر خواہ ٹھیک ہو خواہ نہ ٹھیک ہو دوسرے سروں کی نسبت سے۔ دواسازی میں یہی امر ملاحظہ ہوتا ہے ایک ہی دوا بعینہ زہر بھی ہوتی ہے اور تریاق بھی۔

لیکن گو کہ جواہر بذات خود متغیر نہیں ہوتے مگر اونکی باہمی اضافتیں بدل جاتی ہیں۔ حقیقی موجودات اگرچہ مطلق ہیں پھر بھی اونکا تعلق ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو فرض کرنا چاہئے کہ وہ ایک فضا میں واقع ہیں جو کہ ظاہری فضا نہیں ہے بلکہ وہ ہے جسکو ہربرٹ عقلی فضا[1] کہتا ہے اس فضا میں دو (جوہر) فرد دو مختلف نقطوں میں سما سکتی ہیں اور اس حال میں اون میں کوئی نسبت نہیں ہوتی لیکن وہی دونوں فردیں بذریعۂ ایک حرکت کے جس کے قانون پر ہم کو اطلاع نہیں ہے ایک ہی نقطہ میں سما سکتی ہیں ہم کو کوئی امر اس تجویز سے مانع نہیں ہوسکتا کیونکہ یہاں ہم مادی ذروں سے بحث نہیں کرتے۔ دو یا زیادہ جواہر جو ایک ہی نقطہ میں شامل (سمائے ہوئے ہیں) ہیں ان میں تداخل ہے (گویا کہ تداخل پر امتداد مقدم نہیں ہے) جواہر جن میں اس صورت سے تداخل ہے ممکن ہے کہ ایک ہی صفت کے ہوں یا اون کے صفات جداگانہ ہوں یا انتہا اسکی یہ ہے کہ اون کی صفات میں تضاد ہو (یہاں فرق ہوگیا درمیان ہربرٹ اور یونان کے اہل ذرات میں) اگر وہ بعینہ ایک ہی صفت کے ہوں تو ان کا تداخل اون کے اطوار وجود میں کوئی تغیر نہ پیدا کرے گا۔ لیکن جوہر ب جب کہ وہ جوہر ا کی جگہ لینے کے لئے آتا ہے اور اوس کی صفت اُس سے جدا

[1] اہل اشراق کی اصطلاح میں اسی کو بعد مفطور کہتے ہیں یعنی انسان کی فطرت میں اسکا علم داخل ہے ۱۲ م

اور اسکی صفت اسکی ضد ہے تو دونوں فردوں میں تنازع واقع ہوگا کیونکہ ضدین ایک نقطہ پر جمع نہیں ہوسکتے ہر ایک اپنی حفاظت کی طرف راجح[1] ہوگا اور اپنے رقیب کے فعل کا مزاحم ہوگا اور اپنی غیر فانی شخصیت کا دعوے کرے گا۔

ہم مظاہر کی عموماً اس طرح توضیح کرسکتے ہیں اور مظاہر عقل کی خصوصاً۔ انا تناقض تصور نہیں رہتا جب ہم اسکے باب میں یہ فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ایک وحدت ہے جو مختلف قوتوں سے بنی ہوی ہے۔ یعنی ایک متکثر وحدت ہے یعنی وحدت نہیں ہے۔ انا کے افعال کثیر نہیں ہیں بلکہ اوسکا ایک ہی فعل (وظیفہ) ہے اسکا رجحان حفظ ذات ہے تاکہ اسکی ناقابل فنا ماہیت (جو مبدء فطرت سے اوسکو حاصل ہے) باقی رہے۔ یہ اوسکا ایک ہی وظیفہ ہے لیکن اس میں ماحول کے اثر سے اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اوسکی ایک ہی قوت بظاہر متعدد مختلف قوتوں میں ظہور کرتی ہے اس اعتبار کے موافق جس سے نفس پر اسی کے مثل مختلف یا متضاد فردوں کا اثر پڑتا ہے۔ ایسے ہی تنازع سے عقل کا حدوث ہوا۔ تعقل دو فعل ہے جس سے موضوع (ذہن) اپنی ہستی کا مدعی ہوتا ہے بہ مقابلۂ معروض کے اپنی حفاظت کرتا ہے جس سے یہ متاثر ہے۔ اس میں لا متناہی تغیرات موافق ماہیت معروض کے ہوا کرتے ہیں۔ اسی سے ہمارے مدرکات لا متناہی اطوار سے مختلف ہیں یا یعنی شعور ایک مجموعہ اضافات کا ہے جو وہ موجود حقیقی جسکو انا کہتے ہیں دوسرے حقیقی موجودات سے رکھتا ہے۔

لہذا باطنی ادراک نفس کے لئے ضروری نہیں ہے یہ محض ایک شہود ہے جسکا ظہور انا اور دوسری حقیقتوں کی قربت سے ہوتا ہے۔ وہ ایک محصل ہے موضوع اور معروض کے ترکیبی افعال کا یعنی ایک اضافت ہے۔ اگر نفس اور تمام اشیا سے علحدہ ہوتا تو نہ تعقل ہوتا نہ حسیت ہوتی نہ ارادہ ہوتا۔ وجدان ایک خیال ہے جو دوسرے قوی خیالوں کی قید میں ہے مگر ممکن ہے کہ یہ مغلوب خیال دوسرے غالب خیال پر حاوی ہوجائے جب انا پر دوسرے معروض اثر کریں۔ اسی طرح

---

[1] قدیم اصطلاح میں اس استدلال کو دلیل تمانع کہتے ہیں جو الہیات میں مذکور ہے ۱۲ م

ارادہ بھی کچھ نہیں ہے اِلّا خیال (اسپنوزا) اخلاقی آزادی ہمیشہ کے لئے حادی ہوجانا نا مل کا ہے حیثیت پر: یہ معاملہ معادلت کا ہے۔ نفسی حیات ایک نظام میکانی ہے۔ اوس کے قوانین ویسے ہی ہیں جیسے علم سکون اور علم حرکت کے۔ اگر علم نفس کو اچھی طرح سمجھو تو وہ ایک حقیقی میکانیت ہے علم حساب کا ایک عمل ہے جو ایک حقیقی سائنس[1] ہے۔

علمی رجحان ہربرٹ کے فلسفہ کا خصوصاً اوسکا استعمال کرنا ریاضیات کا علم نفس میں۔ یہ بڑی جسارت ہے اور اسی کا اختراع۔ اس لئے ممکن نہ تھا کہ وہ ایک بڑے فرقہ[2] کا مرکز نہ ہوجاتا۔ ہیگل کا انداز علوم جدیدہ کے پیشروؤں کے ساتھ

---

[1] تصانیف جلد ہفتم صفحہ ۱۲۹ ف ف۔ ۱۲ مصنف

[2] ہربرٹ کے خاص فرقہ سے خارج (دروبش ہارٹن اسٹین لزارس اسٹینس ہال تھیلو وٹز دزمرمان وغیرہم)
Dr obish Hartentstien Lazarus Steinhall Thilo
Waitz Zumimerman etc حقیقی فلسفہ نے خصوصاً اثر کیا نفسیات پر
فریڈرک اڈورڈ بنیک پر Friedrich Eduord Beneke (۱۷۹۸-۱۸۰۵ء
یہ ایک غیر معمولی پروفیسر تھا برلن میں) اور مابعد الطبیعات پر ہرمان لوٹز کے Hermann Lotze
۱۸۱۷-۱۸۸۱ یہ پروفیسر تھا گاٹنجن میں اور پھر برلن میں) جو کہ مصنف ہے (مڈیزینشے سایکالوجی Medizinische Psychologie ۱۸۵۲-۱۸۹۶ مائیکروکازمس
Microcosmas (عالم صغیر تین جلدوں میں) ۱۸۵۶-۶۴ (انگلستان میں ترجمہ کیا ہملٹن اور جونس نے اڈنبرا میں اور نیویارک میں شائع ہوئیں ۱۸۸۴ء) لاجک ۱۸۷۴
انگریزی میں ترجمہ بوسنکوٹ B. Bosinquet نے اکسفرڈ ۱۸۸۴ء لوٹز کتاب مبادی
جی ٹی لیڈ G. T. Ladd نے بوسٹن میں ترجمہ کر کے شائع کیا ۱۸۸۵۔ لوٹز پر دیکھو
ہارٹمان انگریزی ترجمہ لوٹز فلاسوفی برلن ۱۸۸۸ او کیس پری O. Caspari ایچ لوٹز وغیرہ
نیویارک ۱۸۹۵۔ ترجمہ) بنیک حس کا مجدد ہونا اوسکے نظریہ چار اساسی عمل حیات نفس سے ثابت ہے اس نے اپنے استاد کا مسئلہ نفسیات ذرات کا رد کر دیا اور اوسکا ریاضیات کا استعمال علم ذہن میں بھی رد کر دیا۔ لوٹز اپنے ہربرٹ کے فرقے میں ہونیکا سخت منکر ہے

جو بڑے متعصب مخالف تصوریت کے تھے ہیگل اونکو ٹھیک مابعد الطبیعت کے لشکر میں کھینچ لایا۔ وہ اس فرقے میں اس لئے داخل ہوگئے کہ اون کو اس سے بہتر مذہب نہ مل سکا۔ کیونکہ ہربرٹ کا فلسفہ جس نے اپنے ذمہ لیا تھا کہ تعقل کو تناقضات سے آزاد کردے مگر اس میں خود ہی اکثر امور ما بہ النزاع تھے۔

درحالیکہ ہربرٹ کے علم الوجود کا یہ اعلان ہے کہ حقیقی موجود بسیط اور غیر ممتد ہے لیکن اسکا علم نفس اس کے برخلاف مفروض پر مبنی ہے۔ اوسکا مسئلہ عدالت الٰہی جو بالکل قدیم طریقے کا ہے اور اوسکی مقصدیت جو بالکل روحانی ہے اوسکے خلاف قیاس نظریہ کے ساتھ سختی سے متصادم ہوتی ہے یعنی کثیر مطلق یہ مسئلہ از روئے منطق منتہی ہوتا ہے تعدد الٰہیہ کے مسئلہ پر اور اوسکی ترکیب یا میکانیت قریبی رشتہ رکھتی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ اوس نے اپنی آخر عمر کی تصانیف میں حقیقی روحانیت کو داخل کیا۔ جس پر اخلاقی تصور حاوی ہے (کانٹ) اور وحدانی تصور (اسپنوزا) د نظریہ مقامی علامات کا علم نفس میں مصنف ہے۔ مختصر یہ کہ علم نفس اور علم تعلیمات فلسفۂ ہربرٹ کے بہت مرہون ہیں۔ اس مسئلہ کے لئے کہ اسکا کیا اثر نفسیات پر پڑا دیکھو ربٹ (Ribot) کی کتاب لا سائیکالوجی المینڈی کنٹمپورین پاریس La Psychologie allemande contem poraine, Paris ۱۸۷۹ خصوصاً باب دوم لی اوکول L'ecole de Herbart et la Psychologie دی ہربرٹ ای لا سائیکالوجی اتھنوگرافک ethnographique دیگر شاگرد ہربرٹ کے وایف اکسنر جی اے لنڈنر لہربک در امپیرشن Other disciples of Herbart are: F. Exner G. A. Lindner (Lehrbuch der empirischen Psychologie سائیکالوجی طبع ششم ویانا ۱۸۸۶ انگریزی ترجمہ سی ڈی گارمو کا C. D. Garmo بوسٹن میں ۱۸۸۹ میں شائع ہوا جے نہلوسکی (J. Nahlowsky) (داس گی فیول سلیبن Das Gefuhlsleben طبع دوم لیپزگ ۱۸۸۴) ڈبلو وولکمان (لہربک در سائیکالوجی طبع چہارم کوتھن ۱۸۹۴) ارگنس آف دی اسکولس زیت شرفت فرا کریٹی فلاسوفی کا بانی ہوا ۱۸۶۱ میں اب اسکا طبع جدید فلیوگل زیت کرفٹ Zeitschrift. فور وولکر سائیکالوجی انڈ اسپراخ وسن خافت بنا ہوئی ۱۸۵۹ لازرس اور اشٹنس ہال سے ۔ مترجم جرمن

مادیت کے نظریات کے ساتھ مزید براں یہ کہ اوسکی مابعد الطبعیت میں سب سے عجیب تناقض موجود ہیں حقیقی موجود سے خارج ہے صفات کی کثرت تغیر اور حرکت مختصر یہ کہ حیات اور بالآخر حقیقت بھی۔ حقیقی ۱؎ حقیقت حیات فعلیت موجودات کے عالم سے خارج ہے اور ہربرٹ کے حقائق بجائے اسکے کہ وہ حقائق ہوں بے جان انتزاعیات (مجردات) ہیں۔ ملاحدین عہد وسطے کے موجودات اور اون کے سوا کوئی چیز نہیں ہیں۔ مزید براں اوسکے مذہب بحث فردیت میں تمام نقصانات لائبنٹز کے نظریہ کے شریک ہیں اور وہی اسکا نمونہ ہے۔ مثل دقیق ۲؎ کائنات زیر فلک کی اس نے ہمارے سامنے پیش کی ہے اوس کے فلسفہ میں نہ وحدت ہے نہ تماثل (یکسانی) مابعد الطبعیت سے جسکی توقع رکھنے کا ہم کو حق ہے۔ یہ ہر طرح سے نقطہ مقابل ہے ہیگل کے فلسفہ کا منطقیت قوی حریف کنے اوسکو برانگیختہ کیا کہ وہ واحدیت کے رجحان سے کلیتہ تغافل کرے۔ مذکورۂ بالا فلسفہ کا ظہور شاپنہار کے فلسفہ میں ہوتا ہے جسکا فلسفہ ایک عمدہ اوسط ہے درمیان حکمت بحثی اور ایجابی علم کے اور اسکا اثر عہد جدید کے جرمن خیالات پر حادی ہوگیا ہے۔

٦٨ شاپنہار ۳؎

آرتھر شاپنہار۔ ایک مہاجن کا لڑکا ڈینزک کا رہنے والا تھا اور اس نام سے جوہانہ شاپنہار ایک مصنفہ گزری ہے جو اس سے پہلے جرمن میں بہت مشہور تھی۔ سنہ ولادت ۱۷۸۸۔ اس نے تعلیم حاصل کی گاٹنجن میں (۱۸۱۱ - ۱۸۰۹) اور برلن میں (۱۸۱۱ - ۱۸۱۳) اور فلسفہ کی تعلیم دیتا رہا بطور ایک معلم کے ۱۸۲۰ سے ۱۸۳۱ تک۔ اس کے بعد اس نے یونیورسٹی کے کام کو ترک کردیا اور اپنی حیات کے بقیہ ایام فرنیک فرٹ میں جو دریائے مین پر واقع ہے تمام کئے

۱؎ متن کا لفظی ترجمہ ہے یعنی ریل ریلٹی کا دوسرے لفظوں میں حقیقت حقہ یا الحق کما ہو الحق ۱۲ م

۲؎ (کائنات کا سفوف) دقیق کے معنی یہاں آٹے کیطرح چھنے ہوئے کے ہیں نہ کہ مشکل کے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ م

۳؎ دیکھو تصانیف جن کو شائع کیا ٦ جلدوں میں (J. Erauenstadt) نے بہ مقام لیپزگ ۱۸۷۳ - ۱۸۸۳ طبع ثانی ۱۸۷۷ جس کو شائع کیا

اور یہیں ۱۸۶۰ء میں وفات پائی وہ تصنیفات جن سے اس کی شہرت کو قیام ہوا یہ ہیں اوسکا وہ مضمون جو پہلے پہل اوس نے ایک مدرس کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔
Uber die vierfache Wurzel des Satze vom Zurichenden Grunde : ۱۳ء

Die Welt als Wille und Vorstelung ; ۱۸ء

Ueber den Willen in der Nature ; ۳۶ء

Die beiden Grund probleme der Ethik, ۴۱ء

اوس نے شولز[۱] کے لکچر گاٹنجن میں اور فکٹی کے لکچر برلن میں سنے تھے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ کانٹ، افلاطون اور بدھ مذہب کے مطالعہ میں مصروف ہوا بودھ کا وہ مذہب جو جرمن میں مشہور تھا۔ اوس کے فلسفہ بڑے اپنے مسئلہ کے ماخذ کے لئے کانٹ، فکٹی اور شیلنگ کا ممنون ہے اس مسئلہ میں ارادہ مطلق سمجھا گیا ہے مسئلہ مثل یا منزلیں ارادی آثار کی اوس نے افلاطون سے لیا اور بودھ مذہب سے طبیعت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ E. Grisebach (بمقام لیپزگ ۱۸۹۰ء طبع دیگر) R. Steiner (۱۳ جلدیں لیپزگ ۱۸۹۴ء دیکھو) J. Frauenstadt (
Briefe uber die Sch.' Sche Philosophie, Leipsic. 1854 ; R. Seydel, Schopenhauer's System, Leipsic, 1857 : Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris, 1862: R. Haym A. Schopenhauer, Berlin, 1864: Th. Ribot La philosophie de Schopenhauer, Paris, 1874, H. Zimmern, Schopenhauer, His Life and Philosophy, London, 1876; W. Gwinner, Sch's Leben. Leipsic 1878; W. Wallace, Schopenhauer (Great writers Series), London, 1890; J. Sully, Pessimism. 2d ed., London, 1891 ; K. Fischer, Arther Schopenhauer Heidelberg, 1893.--Tr.

(صفحہ ۴۶۵ کے حواشی صفحہ ۴۶۶ پر ملاحظہ ہوں)

کا میلان غم و رنج کی جانب وہ (جسکو اصطلاحاً مذہب قنوط یا یاوسی کہتے ہیں) اسی مذہب سے مسئلۂ سلب ارادہ کا بھی اخذ کیا۔ اوس کی خاص الخاص تصنیف ڈائی ایس وِلِی اُنڈ فِیسٹیلنگ کے افتتاح میں اوس نے مذہب تنقید کی تعریف روشن بیانی سے کی ہے. کانٹ کی متابعت میں اوس نے کہا کہ عالم میرا تصور ہے وہ عالم کی حقیقت کا انکار نہیں کرتا۔ وہ عالم کو باعتبار اپنی ماہیت (وجود اشیا بانفسہا) کو تمیز کرتا ہے یہ حقیقی عالم میرے حواس اور میری عقل سے علحدہ ہے اور اوس عالم سے جسکو میں

ے 1813; 2d. ed., 1847; 3d. ed., 1864. Transl. (Fourfold Root of the principle of Sufficient Reason) by K. Hillebrand in Bohn's Library, 2d ed., 1891 (the same Volume contains the tr. of on the Will in Nature).

ے Leipsic, 1819; 2d. ed. in 2 vols., 1844; 3d. ed 1859. (The World as Will and as Idea, عالم ارادے اور تصور کی حیثیت سے tr. by R. B. Haldane and J. Kemp, 3 vols., London and Boston, 1884-86.)

ے Frankfort, 1836; 2d. ed., 1854; 3d ed., 1867. (on the Will in Nature, ارادۂ فطرت میں Bohn's Library, see above.)

ے (The Two Fundamental Problems of Ethics)

Frankfort, 1841; 2d. ed., 1860. Schopenhauers Essays, selected and translated by Bax, Bohn's Library See also T. B. Saunders's Translations—Tr.) (دو اساسی مسئلے علم اخلاق کے)

فرنکفرٹ ۱۸۴۱ طبع ثانی ۱۸٦۰ شاپنہار کے مضامین سے انتخاب کر کے ترجمہ کئے گئے۔ بیکس اور بان کی لائبریری میں چھاپے گئے۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ٹی۔ بی ساونڈرس کا ترجمہ۔ مترجم جرمن۔

ے See § 63

دیکھتا ہوں یا جسکا مجھ کو ادراک ہوتا ہے یعنی عالم شہود شہودی عالم میرا ادراک میرا تصور میرے نظام عقل کا ساختہ پرداختہ ہے۔ بلاشک اگر میرا انتظام عقلی موجودہ نظام سے متفاوت ہوتا تو یہ عالم بھی اور ہی کچھ ہوتا یا کم از کم اور ہی کچھ ظاہر ہوتا اس عالم میں (میرے لئے) متفاوت شہودات ہوتے عالم من حیث حقیقت مجھ سے مستغنی ہے لیکن ایک شے یا معروض حواس و عقل کی حیثیت سے یا مختصر یہ کہ شہود کی حیثیت سے یہ موضوع (یعنی میرے ذہن) پر موقوف ہے حواس کا ادراک کرتا ہے۔ یہ بالکل ایک اضافی چیز ہے جسکو ذات انا نے پیدا کیا ہے اور اولی شروط نے مکرشہ کے۔

ثانیاً یہ کہ شعور بہت نور دوحہ کے ظاہر کرتا ہے کہ اس عالم شہود (جو ہمارے نظام عقل کا ساختہ پرداختہ ہے) اس کے عقب میں ایک اعلیٰ حقیقت ہے جو ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے ایک مطلق عالم شے بذات خود کانٹ شے بذات خود کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن وہ جو چیز ایک ہاتھ سے دیتا ہے اوسکو دوسرے ہاتھ سے لے لیتا ہے وہ کہتا ہے کہ عقل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس شے سے کسی مقولہ کو منسوب کرے وہ یہ مانتا ہے کہ عقل میں صلاحیت نہیں ہے کہ اشیا بانفسہا کو دریافت کرسکے لہذا عالم شہود کو یعنی اپنے تحلیلی عمل کے آخر میں اسی کو قابل معلوم ہونے کے جانتا ہے۔ کیونکہ شہود میرا خیال ہے سوا میرے خیال کے کچھ نہیں ہے۔

یہ سچ ہے کہ موضوع (ذہن) اسکے ماورا نہیں جاسکتا جو چیز اسکی ذات سے خارج ہے اوس کے ساتھ نہیں مل سکتا نہ اون اشیا کو مماثلت سے اخذ کرسکتا ہے جیسی کہ وہ اشیاء بذات خود ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح درست ہے (جس طرح عالم شہود) کہ یقین عالم کے موجود ہونے کا اس قوت سے ہمارے علم میں داخل ہوتا ہے جسکی ہم مزاحمت نہیں کرسکتے (عالم کا وجود ضرورتاً ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے) فلہذا یہ سچ ہے کہ جو ادراک ہم کو اپنی ذات کا ہے ہم کو کم از کم ایک تصویر اون اشیاء کی عطا کرتا ہے جو ہماری ذات سے خارج ہیں؛ بلاشک میرے لئے یہ ناممکن ہوتا کہ میں کسی چیز کو اشیاء یا معروضات کی حقیقت کے لحاظ سے جانوں اگر میں محض ایک موضوع ہوتا میں موضوع

ك دیکھو کتاب ڈائی ولٹ ایس ولی انڈ ورسٹیلنگ جلد اول صفحات ۳ وغیرہ ۱۲

بھی ہوں اور معروض بھی جس طرح میں دوسرے اشخاص کے تعقل کا معروض ہوں۔ مجھ کو اسکا شعور ہے کہ منجملہ اور معروضات کے میں بھی ایک معروض ہوں۔ لہذا وہ رخنہ جو انتقاد نے تعقل کرنے والے موضوع اور اشیا بالنفسہا میں پیدا کردیا تھا کچھ تو اوسکی بندش ہوگئی۔ مجھے حق ہے کہ میں اس قضیہ کا عکس کروں: میں (موضوع) معروض ہوں اور اسکا حق رکھتا ہوں: غالباً۔ شاپنہار شولز شک کا شاگرد مطلق کے علم[له] کا دعوے نہیں کرتا۔ معروض (جملہ معروضات بلکہ تمام معروضی عالم) وہ ہے جو میں ہوں اوسکی حقیقت میری حقیقت کے مماثل ہے۔

تمثیل جمیع موجودات کی جسکا تحکیت لائبنٹز کے قول میں اقرار کرتی ہے ہم انتقادیت کے مطمح نظر سے بھی ہم فرض کرسکتے ہیں ہم کو حق ہے گو ہم کانٹ کے مسلک پر بھی ہوں ہم اشیاء کو اوسی نظر سے ملاحظہ کریں جسکو ہم اپنی ذات میں پاتے ہیں۔ البتہ ہم کو چاہئے کہ اس بات کا یقین ہو کہ جو چیز ہماری ذات میں ہے وہ حقیقۃً اصلی ہے مبدء فطرت سے ہے اور اساسی ہے۔ دی کارٹس اسپنوزا۔ لائبنٹز ہیگل بلکہ تمام معقولی حکما کے نزدیک یہ اصلی شے عقل ہے۔ لہذا چونکہ تمام موجودات مماثل ہیں لائبنٹز یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کل اشیاء کسی درجہ تک ادراک اور شعور رکھتے ہیں لیکن تجربہ اس مفروضہ کی تصدیق نہیں کرتا۔ ہیگل بھی اسی طرح عقل کو کلی اور مثالی شہود سمجھتا ہے۔ شاپنہار کے نزدیک اصلی اور اساسی چیز ہم میں ارادہ ہے پس ہم ہر وجہ سے یہ یقین کرتے ہیں اور تجربہ نمایاں طور سے ثابت کرتا ہے کہ جو چیز ہماری فطرت میں اصلی اور اساسی ہے وہی جوہر انتہائی اصل ہمارے سوا اور کل اشیاء کی ماہیت کی بھی ہے۔ ہم کنہ ماہیت سے ارادہ ہیں اور کل کائنات اپنی کنہ حقیقت کے اعتبار سے ارادہ ہے ایسا ارادہ جس نے خود مشیت حاصل کرلی ہے وہ اپنے آپ کو جسم عطا کرتا ہے یا حقیقی وجود۔

اولاً میرا جسم ارادہ کا پیدا کیا ہوا ہے میرا ہی ارادہ شہود بن گیا ہے میری خواہش وجود نے اسکو نمایاں کردیا ہے۔ اور وہ معروضات (اشیاء) جن کو میں اسکے واسطہ سے ادراک کرتا ہوں وہ بھی مثل میرے جسم کے ہیں۔ سب شہودات ہیں مظاہر جن کو ارادہ نے جو مثل میرے ارادہ کے ہے پیدا کیا ہے۔ ارادہ اصل ہر شے موجودہ

[له] Die Welt als Wille und Vorstelung, Vol II, Chp., L., pp. 736 ff.

کی ہے بعض اوقات ارادہ خالص ہوتا ہے یعنی عقل کے ساتھ شرکت نہیں کرتا۔ اس صورت میں یہ ایک تہیج ہے ایک پوشیدہ قوت جسکے تصرف میں دوران خون اور ہضم اور فضلات[1] کا دفع کرنا ہے بعض اوقات ارادہ کو عقلی شہودات سے تعلق ہوتا ہے۔ یہ ذی شعور ہوتا ہے اور اس صورت میں اور اسی کو عموماً ارادہ یا آراد (فاعل مختار) ارادہ کہتے ہیں۔ ارادہ اس خاص معنی سے تہیج ہے جو سمجھ بوجھ کے کام کرتا ہے اور اقتضا کے موافق مثلاً جب میں ہاتھ کو اُٹھاتا ہوں۔ بعض اوقات ہمارے افعال نتیجہ تہیج کا بھی ہوتے ہیں اور اقتضائی ارادہ کا بھی: آنکھ کی پتلی سکڑ جاتی ہے جب زیادہ روشنی پڑتی ہے: یہ اثر تہیج کا ہے اور یہ ایک انعکاسی فعل ہے۔ یہ بالارادہ بھی سکڑ جاتی ہے جب ہم کسی نہایت باریک چیز کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ قوت صاحب شعور ارادہ کی بہت بڑھی ہوئی ہے ہم بعض مثالیں حبشیوں کی پیش کرسکتے ہیں جنھوں نے سانس کو روک کے خودکشی کی۔ لیکن خواہ ذی شعور ہو خواہ بلاشعور تہیج یا آراد فعلیت خواہ کتنے ہی مختلف اور متعدد اسکے مظاہر ہوں ارادہ اس حیثیت سے ایک ہی ہے۔

خواہ شعور ہو خواہ نہ ہو ارادہ کا اثر ہم میں بلا توقف ہوتا ہے۔ بدن اور فکر تھک جاتے ہیں اور سکون چاہتے ہیں۔ ارادہ کبھی نہیں تھکتا۔ ارادہ سوتے میں بھی کام کرتا ہے اور خواب دیکھنے کا باعث ہوتا ہے یہ صرف بدن میں اس کے بننے کے وقت ہی کام نہیں کرتا تھا بلکہ بدن کے پیشتر بھی موجود تھا۔

ارادہ بدن کو بناتا اور اپنی ضرورتوں کے موافق اسکا انتظام کرتا ہے۔ ارادہ جنین[2] کے دماغی جوہر کے ایک حصہ کو آنکھ کے پردہ شبکیہ میں منقلب کردیتا ہے تاکہ مناظر ابصار کو قبول کرے۔ صدر کے متقدمین عشائے بلغمی کو پھیپھڑوں میں منقلب کردیتا ہے کیونکہ بدن چاہتا ہے کہ ہوائے محیط کی اوکسیجن کو جزو بدن بنائے۔ چھوٹی چھوٹی نالیوں کی کشش سے اعضائے تناسل پیدا ہوتے ہیں کیونکہ فرد واحد جب بننے کی حالت میں تھا وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ نوع کے بڑھانے کا باعث ہو۔

---

[1] مثل بول وبراز اور پسینہ وغیرہ ۱۲-

[2] جنین وہ بچہ جو ماں کے شکم میں ہو ۱۲-

غور کرو حیوانات کے نظام بدنی پر اور تم کو ہمیشہ یہ معلوم ہوگا کہ اونکا بدن اونکے اندازۂ حیات کے مناسب ہے۔ بلاشک اول نظر ہی سے معلوم ہوجائیگا کہ اونکے اطوار و عادات موقوف ہیں اونکے بدنی نظام پر۔ وقت کے اعتبار سے نظام مقدم ہے اطوار حیات پر۔ معلوم ہوگا کہ چڑیا اوڑتی ہے کیونکہ وہ بال پرواز رکھتی ہے بیل ٹکر مارتا ہے کیونکہ اوسکے سینگ ہوتے ہیں۔ مگر عقلی مشاہدہ اسکے خلاف ثابت کرتا ہے۔ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ اکثر جانور کچھ ایسے اعضا کے کام میں لانیکا قصد ظاہر کرتے ہیں جو ابتک اون کے پاس موجود نہیں ہیں۔ بکرے اور بیل ٹکر مارتے ہیں قبل اس کے کہ ان کے سینگ پیدا ہوں۔ جنگلی سور اپنے تھوتھنے کے اوس حصہ سے حملہ کرتا ہے جسمیں آگے کے دانت نکلنے والے ہوتے ہیں۔ ہوسکتا تھا کہ وہ اون دانتوں سے لڑتا جو اب موجود ہیں مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا ارادہ اصل نظام ہے وہ مرکز ہے تخلیق ارتقاء کا۔ جنگلی جانور جو چاہتے ہیں کہ اپنے شکار کو چیر پھاڑ کے پارچہ پارچہ کردیں وہ شکار اور خون پر زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں اون کے دانت اور بڑے بڑے پنجے قوی عضلات خونخوار آنکھیں ہوتی ہیں (عقاب اور باشے) اور ایسے جانور جن کی جبلت ایسی ہے کہ وہ لڑنا نہیں چاہتے بلکہ بھاگ کے جان بچا لینا چاہتے ہیں ان میں بجائے اس کے کہ اونکے آلات دفاع کی تکمیل ہو اونکا سامعہ عمدہ ہوتا ہے پتلی پتلی اور چالاک ٹانگیں ہوتی ہیں (بارہ سنگھے چکارے ہرن غزال)۔ ترائی کی چڑیا جس کی خواہش یہ ہے کہ رینگنے والے جانور سانپ وغیرہ کھا کے زندگی بسر کرے اوسکی ٹانگیں گردن چونچ یہ سب اعضا مضبوط ہوتے ہیں (سارس بگلے وغیرہ) اُلّو اندھیرے میں دیکھنا چاہتے ہیں لہذا اُنکی آنکھ کی پتلیاں بہت بڑی ہوتی ہیں نرم نرم ریشمی پر ہوتے ہیں تاکہ جس شکار کی اونکو خواہش ہے وہ جاگنے نہ پائے کہ وہ جا پڑیں۔ ساہی خارپشت اور کچھوے ایک سخت پوشش سے ڈھکے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ اونکو بھاگنے کی خواہش نہیں ہے۔ گھونگھا مچھلی اپنے کو ایک بھورے رنگ کے رقیق مادے میں چھپا لیتی ہے۔ انٹی (جانور) اپنے آپ کو دشمنوں سے چھپنے کے لئے ایک درخت کے تنے کی شکل بنا لیتی ہے جس پر کائی جمی ہوئی ہو۔ یہ قاعدہ کلیہ ہے خصوصاً جنگل میں جانور ایسا رنگ

بدل لیتا ہے جسکی تمیز اُس ماحول سے بہت ہی کم رہ جاتی ہے جس ماحول میں وہ جانور رہتا ہے کیونکہ اوسکی خواہش ہے کہ شکاری کے تعاقب سے بھاگ نکلے ان سب صورتوں میں ارادہ ارادۂ ہستی ارادۂ موجودیت اصل کارکن[لہ] ہوتا ہے ۔

جہاں یہ واسطے کافی نہیں ہوتے ارادہ اپنے لئے سب سے بڑھی ہوئی پناہ یعنی عقل کو کام میں لاتا ہے جو انسان میں ہے جو سب پر فائق ہے ۔ عقل اس سبب سے اور بھی قوی آلہ کا کام دیتی ہے کہ وہ ارادہ کو جعلی ظاہری صورت میں چھپا سکتی ہے ۔ حالانکہ اور جانوروں کی صورت ہی سے انکی نیت یا قصد ہمیشہ ظاہر ہو جاتا ہے اور ہمیشہ ایک معین صورت اختیار کرتا ہے ۔ ارادہ سب میں یکساں کارگزاری کرتا ہے اگرچہ نباتات میں چنداں ظاہر نہیں ہوتا ۔ یہاں یعنی نباتات میں بھی ہر شے کوشش جو اہش بلا شعور طلب یا آرزو میں مصروف ہے ۔ درخت کی پھننگ روشنی کی خواہش رکھتی ہے اور اسکا رجحان اوسکو بلندی کی طرف لے جاتا ہے اگر کہیں اور وہ روشنی کو نہ پا سکے ۔ درختوں کی جڑ جو تری کی خواہش رکھتی ہے وہ اکثر اوسکو بالکل ہیر پھیر کے راستہ سے تلاش کرتی رہتی ہے ۔ بیج جو زمین میں بویا جاتا ہے ہمیشہ اپنے تنے کو اوپر کی طرف پھینکتا رہے گا اور جڑوں کو نیچے کی طرف خواہ وہ کسی مقام پر واقع ہوا ہو ۔ نکرستا (چھتری) بڑی زور نمائی کے کام کرتا ہے عجیب وغریب افعال ارادے کی دیواروں کو توڑ پھوڑ کے پتھروں کو چکنا چور کر دیتا ہے تاکہ روشنی تک پہنچ جائے ۔ آلو جو تہ خانہ میں اُگیں وہ ہمیشہ روشنی میں اکھوے نکالنے سے نہیں چوکتے ۔ بیلیں ایسی چیز ڈھونڈھتی ہیں جس پر لٹکاؤ ہو سکے اور ایسے افعال اس لٹکاؤ تک رسائی کرنے اور اوسے پکڑنے کے لئے اوس سے ظاہر ہوتے ہیں جن کو آنکھ دیکھ سکتی ہے ۔ لہذا نباتات میں بھی مثل عالم حیوانات کے ہر چیز ارادہ ہی میں تحویل ہو سکتی ہے وہ بسیط ارادہ جسکو ہم تہیج کہتے ہیں ۔ کوئی فرق تہیج میں اور اوس قوت میں نہیں ہے جسکا تعین اقتضا یا دواعی سے ہوتا ہے کیونکہ اقتضا ہیجان کو پیدا کرتا ہے جو ارادہ کو حرکت میں لاتا ہے ۔ پودے تہیج کی وجہ سے سورج کی طرف رخ کرتے ہیں ۔ حیوان کا بھی یہی حال ہے ۔ صرف حیوان ہی کو سمجھ دی گئی ہے اور وہ جانتا ہے کہ سورج بدن پر کیا اثر کرے گا ۔

لہ See the critique of this theory § in 69.

مظاہر پر غور کرکے ارادہ کا پہچاننا تکوین کے طرفین میں سخت دشوار ہوجاتا ہے یعنی ایک طرف تو انسان میں دوسری طرف معدنیات میں۔ ہر حیوان اور ہر نبات کا خاصہ متعین ہوتا ہے۔ ہم ظہور واقعہ سے پہلے ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیا ہونیوالا ہے۔ جب کتے یا بلی یا لومڑی سے کام پڑتا ہے ہم کو فوراً معلوم ہوجاتا ہے کہ کتا وفادار ہوگا بلی دغاباز ہوگی اور لومڑی لکار خود ہوشیار (حیلہ گر) ہوگی۔ ہم یقین کے ساتھ پیشین گوئی کرسکتے ہیں کہ ناگ پھنی خشک ماحول کی خواہش رکھتی ہے اور میوسوٹس (Myosotis) ترائی کی خواہش رکھتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ کس موسم میں کونسا پودا پھولیگا کب اوسکے پھول کھلیں گے اور کب پھل لائیگا۔ لیکن انسان میں جو مخلوقات میں سب سے اعلیٰ ہے اور معدنیات میں جو سب سے ادنیٰ ہے انکے خواص میں مخفی راز ہیں۔ ہم فوری مشاہدے سے ادن کے خواص کو دریافت نہیں کرسکتے اور مدتوں کے تجربے کے بعد ان کو جان سکتے ہیں۔ یہ ایک دشوار عمل ہے خصوصاً انسان میں۔ پھر بھی ہم انسان میں صاف ظاہر نمایاں رجحان رغبت اور شوق پاتے ہیں معدنیات میں بھی مستقل رجحانات پائے جاتے ہیں مقناطیسی سوئی ہمیشہ شمال کو بتاتی رہتی ہے۔ اجسام ہمیشہ ارتفاع کی سمت سے گرتے ہیں اور اسی کو ہم قانون وزن یا جذب کہتے ہیں۔ رقیق سیال کا ارتفائی سطح کا گرنا اسی قانون کی متابعت ہے۔ بعض جوہر ہمیشہ گرمی کے اثر سے پھیل جاتے ہیں اور جاڑے کے اثر سے سکڑ جاتے ہیں۔ بعض پر جب کسی خاص جوہر کا اثر پڑتا ہے جس سے وہ متصل ہوجاتے ہیں اس حالت میں وہ بلورے یا قلم بن جاتے ہیں خصوصاً ہم کیمیا میں عجیب مثالیں ان دوامی ارادوں اور جب اور بعض کی مشاہدہ کرتے ہیں۔ مزید براں یہ حقیقت کہ ارادہ ہر شے کی بنیاد میں داخل ہے جبلت کے طور سے یہ امر اکثر محاورات میں شائع ہوگیا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں آگ نہیں جلے گی۔ پانی نکلنا چاہتا ہے۔ لوہا اوکسیجن کا عاشق ہے یہ محض مجازات

لہ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ تو بعینہ مذہب تشبیہ کا فطرت میں تجویز کرتا ہے لیکن جب فطرت نے انسان کو پیدا کیا تو کیا اوس نے انسان کو اپنی شکل پر نہیں بنایا؟ مصنف

نہیں ہیں بلکہ ان کو حقیقی معنی میں لینا چاہئے۔
لہذا وہ چیز جسکو ایلیاطی فرقے کے حکما کہتے ہیں ایک اور سب یعنی (واحد اور کثیر) کہتے ہیں جسکو اسپنوزا جوہر کہتا ہے شیلنگ مطلق کہتا ہے شاپنہار اس کو ارادہ کہتا ہے۔ مگر اہل وحدت وجود کے ساتھ اتفاق کر کے انکار کرتا ہے اس اصل کے شخص ہونے (یعنی شخصی الوہیت کا منکر ہے) وہ ارادہ کو ایک غیر شاعرہ (نا سمجھ) قوت سمجھتا ہے جو انواع موجودات کو پیدا کرتی ہے وہ اشخاص جو مکان اور زمان میں رہتے ہیں۔ (موقت اور مکین ہیں) ۔ یہ وہ ہے کہ لا وجود کہ اس سے موجود ہونے کی کوشش کرتا ہے اوسکا نابود ہونا زندگی ہوجاتا ہے شیئیت حاصل کرتا ہے اور ایک شخصی وجود بنجاتا ہے مختصر یہ کہ یہ خواہش وجود ہے۔ بذات خود ارادہ قوانین مکان و زمان کا تابع نہیں ہے نہ بذات خود معلوم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن اس کے مظاہر زمان اور مکان میں واقع ہوتے ہیں یہ دونوں مل کے اصل شخصیت ہوجاتے ہیں۔ کم از کم عقل اوس کے مظاہر کا ادراک کرتی ہے جن میں سے بعض ایک دوسرے کے ساتھ (یعنی معیت رکھتے ہیں) اور بعض ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں (یعنی تعاقب یا تقدم و تاخر رکھتے ہیں) ۔ کلی شہودات ایک دوسرے کے بعد زمان کے اعتبار سے یکساں قوانین کے تابع ہیں اور اون کے نمونے مستقل ہیں جن کو افلاطون مُثل[۱] کہتا ہے۔ یہ مثالیں مستقل دوامی صورتیں ہیں جن میں ارادہ خود شیئیت حاصل کرتا ہے اوسی مثال کی نوع میں اس طرح سے ایک صعودی میزان کی تکوین ہوتی ہے جو بالکل بسیط وجود سے ابتدا کر کے اوپر کی طرف چڑھتی ہوئی انسان کے مرتبے پر فائز ہوتی ہے۔ مثالیں مستغنی ہیں زمان اور مکان سے ابدی اور سرمدی غیر متغیر ہیں خود ارادہ کے مانند درحالیکہ اشخاص ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں مگر ہوتے نہیں (یعنی حادث ہیں اور اون کے وجود کو استقلال نہیں ہوسکتا) ۔ ادنیٰ کی مثالیں (تصورات) یا ابتدائی منزلیں ارادے کے ظہور کی یہ ہیں: وزن عدم تداخل جمود سیلان لچک، کہربائیت مقناطیسیت کیمیائیت، اعلیٰ منازل عالم اجسام آلیہ میں ظہور

[۱] مُثل جمع ہے مثال واحد ہے یہ اہل اشراق کی اصطلاح ہے ۱۲ م۔

کرتی ہیں اور یہ سلسلہ انسان پرجا کے پورا ہو جاتا ہے چونکہ ارادی مظاہر کے مختلف منازل میں باہم دگر نزاع ہوا کرتی ہے مادے مکان اور زمان پرجسکی اونکو ضرورت ہوتی ہے لہذا جہد للبقا پیدا ہوتی ہے جو کہ فطرت کا خاصہ ہے۔ ہر جسم آنی اوس مثال کا مظہر ہے جسکی یہ نقل ہے الا وہ مقدار قوت جو کمتر پہ جو برتر کا مقابل ہو غلبہ حاصل کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ جس قدر آلیت اون فطری قوتوں پر غلبہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوتی ہے جن قوتوں سے ادنی منزلیں زندگی کے لئے ہوتی ہیں اوسی قدر وہ آلیت کامل مظہر اپنی مثال کا ہے جسکا یہ مظہر ہے اور اسی قدر یہ قریب تر اوس چیز کے پہنچ جاتی ہے جو کہ اوس نوع کا حسن ہے۔

ارادہ ہونے کی ایک دوامی خواہش ہے۔ یہ ہے کبھی نہ ختم ہونیوالا سرچشمہ عالم ظہور کا۔ جب تک ارادہ باقی ہے عالم بھی باقی ہے۔ اشخاص آئیں گے اور چلے جائینگے لیکن ارادہ یعنی وہ خواہش جو ان کو پیدا کرتی ہے سرمدی ہے۔ اون نوعی مثالوں کے مانند جسکے موافق ارادہ اون کو پیدا کرتا ہے۔ ولادت اور موت کا اطلاق ارادے پر نہیں ہوتا بلکہ صرف مظاہر پر ہوتا ہے۔ ہمارا سب سے باطنی جوہر یعنی ارادہ کبھی نہیں مرتا۔ مذہب ہنود اور اہل یونان و اہل روما کا بداہۃً یہی مقصد ہے کہ اس حقیقت کو ظاہر کریں اپنے مسرت بخش مضامین اعیاد رقص و سرود میں جسکا نقش و نگار اون کے قدیم کتبوں[1] میں صندوقوں وغیرہ پر پایا جاتا ہے۔

موت کوئی غم کا محل نہیں ہے۔ بلکہ بہ خلاف اسکے یہ مثل ولادت کے ہے جو کہ نتیجہ قدیم دستور کا ہے۔ لیکن گو کہ یہ واقعہ ہے کہ ہم اپنی ذات میں کل ارادہ کا ایک جزو رکھتے ہیں یہ ایسی اصل ہے جسکو فنا نہیں ہو سکتی تسلی بخش ہے کیونکہ یہ ضمانت ہے ایک مقدار لافانیت کی یہ رنج کا موقع ہے اون لوگوں کے لئے جو اپنے آپ کو خودکشی کرکے ہستی کی تکلیفوں سے نجات دینا چاہتے ہیں کیونکہ موت صرف شہود کو فنا کردیتی ہے یعنی بدن کو

---

[1] متن میں لفظ سارکوفیگائی ہے جو سادکوفیگس کی جمع ہے۔ یہ اوس تابوت سے مراد ہے جس میں قدیم کتب یا بُت وغیرہ رکھے جاتے تھے ملت یہود میں تابوت سکینہ غالباً ایسی ہی چیز ہے ۱۲ م۔

اور ہرگز نفس کو فنا نہیں کرسکتی یا کلی ارادے کو خودکشی مجھ کو صرف میرے شہودی وجود سے نجات دے سکتی ہے نہ کہ مجھ سے۔

ارادہ ایک لا متناہی سرچشمہ حیات کا ہے اور اسی لئے اصل شر بھی یہی ہے۔ جس دنیا کو یہ پیدا کرتا ہے بجائے اسکے کہ وہ "بہترین عالم امکان ہو" سب سے بدتر ہے۔ شاعر جو جی چاہے کہا کریں جانور ہمیشہ ایک دوسرے کا شکار کیا کرتے ہیں اور ہم صرف اس اندازہ کرنے کو ہیں کہ مغلوب کے رنج باندازہ مسرت غالب کے ہیں۔ اور ہم کو یقین ہے کہ رنج کی مقدار کہیں زیادہ ہوتی ہے مسرت سے تاریخ کو دیکھو وہ لا انتہا سلسلۂ قتل و غارت سازش اور جھوٹ کا ہے۔ تم ایک صفحہ تاریخ کا دیکھ لو تم کو پوری تاریخ پر اطلاع ہوجائے گی۔ جن کو انسانی فضائل کہا جاتا ہے وہ محنت کا شوق استقلال اعتدال سخاوت کچھ بھی نہیں ہیں بلکہ ایک لطیف انانیت ہے شان و شوکت۔ کوئی فضیلت ایسی نہیں ہے جسکا نام لیا جائے البتہ رحم یا ہمدردی جو کہ اصول بودھ کے اخلاق کا ہے اسپنوزا اس کے خلاف ہے یہ بنیاد کل سچے اخلاق کی ہے۔ اور جتنے فضائل ہیں ادنکی بنیاد میں ارادہ جینے کا اور حرص کرنے کا ہے۔ اور کیا فائدہ ہے اس عظیم جد و جہد کی اس بے رحمانہ کبھی ختم نہ ہونے والی کوشش کا؟ حیات اوسکی منزل مقصود ہے اور حیات ضروری ہے ناقابل علاج تکلیف۔ جس قدر حیات کامل ہوتی ہے یعنی عقل کی میزان میں افزائش ہوتی ہے اسی قدر ناخوشی بڑھتی جاتی ہے[1] انسان جو عالم مثل کا فہم رکھتا ہے وہ بہت ہی رنج اُٹھاتا ہے بہ نسبت ایک کندۂ ناتراش جاہل کے۔ ہنسی اور رونا خصوصیت کے ساتھ انسانی مظہر ہیں۔

چونکہ ہستی مرادف ہے تکلیف کی ایجابی یعنی واقعی مسرت محض خواب و خیال ہے۔ البتہ صرف منفی خوشحالی جس سے مراد ہے تکلیف کا زائل ہونا ممکن ہے اور اس کی حقیقت اس وقت کھلتی ہے جب ارادہ جس پہ زندگی کا اوچھا پن روشن ہے اور ادس کی مسرتیں عقل سے اوسی کے خلاف پڑتی ہیں یہ سمجھ کے اپنی ذات کو ہیچ سمجھتا ہے ہستی زندگی اور مسرت سے دست بردار ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ نجات ہے بذریعۂ فنائے ارادہ کے

---

[1] آنرا کہ عقل بیش غم روزگار بیش۔

یہ مسئلہ انجیل اور مذہب[1] بدھ کا اصل اصول ہے مسیحیت اور بدھ دونوں کہتے ہیں کہ انسان دنیا میں گنہگار پیدا ہوتا ہے وہ دو بے شعور شہوتوں کا پیدا کیا ہوا ہے یعنی خواہش نکاح کا۔ سینٹ پال کے نزدیک یہ رعایت ہے ایسے لوگوں کے ساتھ جن کی قوت ایسی مضبوط نہیں ہے جو نفس پر غالب آسکے۔ نوع کی افزائش ایک بدی ہے۔ شرم کا احساس اسکا ثبوت ہے۔ بہتر تھا کہ پیدا ہی نہ ہوتے نہ اس دنیا میں آتے جو شہوت اور درد سے بھری ہوئی ہے۔ شاپنہار کے نزدیک مبدئیت گناہ کی تعلیم کی یہ حقیقت ہے اور یہ معجز نما تصور نجات دہندہ کا۔ عقل سے یہ پہچان لینا کہ ہر شے ہمارے ارادہ کی خود نمائی ہے یہ وہی امر ہے جسکو مسیح علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ ہماری خواہشوں میں ہر شے خود نمائی ہے وہ جسکو مسیحیت رحمت سے نامزد کرتی ہے وہ چیز ہے جس سے انصاف دوستی ہمسایوں سے نیکی کرنا اپنی ذاتیت اور خواہشوں سے دست بردار ہونا مراد ہے جسکی انتہا یہ ہے کہ ارادے کو بالکل منفی کردیا جائے (جدید پیدائش مسیحت پر ایمان لانا مقدس ہوجانا بھی ہے) یسوع ایک نمونہ انسانیت کا ہے جو اپنے منصب کو سمجھتا ہے۔ اس نے اپنے جسم کو ایثار کردیا یہ وجوب اوسکے ارادے کی جانب سے تھا اوس نے خواہش ہستی کو اپنی ذات میں مٹادیا تاکہ روح القدس یعنی ترک دنیا اور نیکی کی روح دنیا میں اپنی جگہ قیام پذیر ہو۔ مزید براں یہ مان لینا چاہئے کہ اصل مسیحیت کا ثولیت ہے[1] جو ترک ازدواج کا طرفدار ہے اور اوسکی نذریں اور روزے خیرات ہیں اور اوس کے سوا اکثر طریقے ہیں جو ارادے کی آزادی کو روکتے ہیں یہ مذہب انجیل کی روح سے وفادارانہ عقیدت رکھتا ہے بہ نسبت مذہب پروٹسٹنٹ کے۔ مسیحیت اپنی ایسی تعلیمات میں حق پر ہے جسکو اوس نے مشرقی آریہ سے اخذ کیا ہے خصوصاً مسئلہ ارادے کے ایثار اور عام خیرات کا لیکن یہودی عناصر[2] جو اسمیں شامل ہیں

---

[1] مذہب رومن کیتھولک ۱۲ م

[2] شاپنہار کو یہود اور یہودیت سے سخت نفرت ہے اور یہ ویسی ہی نفرت ہے جو اوسکو ہیگل سے اور فلسفہ کے مدرسوں سے ہے۔ اوسکا اغماز مناسبت رکھتا ہے بودھ کے اصول ترک دنیا سے جو اوسکے نزدیک اخلاق کا اصل اصول ہے۔ بنی اسرائیل بخلاف سب قوموں سے زیادہ ہستی کے ترک کے خلاف ہیں۔ اسی سبب سے اس فلسفی کے نزدیک تمام انسانوں سے زیادہ خلاف اخلاق قومیت یہود کی ہے ۱۲ مصنف

وہ غلط ہیں خصوصاً اسکی تعلیم شخصی خدا کے متعلق کہ وہ خالق عالم ہے۔
اس سبب کی تلخیص میں شاپنہار یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ میرا فلسفہ عالم کے انتہائی اسباب کی توضیح کا مدعی نہیں ہے، نہیں بلکہ یہ صرف داخلی اور خارجی تجربوں تک محدود ہے جہاں تک ہر شخص کی رسائی ممکن ہے اور یہ فلسفہ صاف صاف اوس قریبی تعلق کو بتا دیتا ہے جو ان واقعات میں ہے جو خارج میں واقع ہیں گو وہ اپنی ہی ذات سے تعلق رکھتے ہوں اور ان نتائج میں جو اوس حقیقت کے متعلق ہیں جو تجربے کے ماوراہیں۔ میرا فلسفہ صرف معطیات حواس اور شعور ذات کی توضیح کرتا ہے اور اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ باطنی حقیقت عالم کی سمجھ میں آئے۔ اس اعتبار سے یہ خالص فلسفہ کانٹ کا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اکثر سوالوں کے جواب نہیں دیے گئے خصوصاً یہ سوال۔ کیوں تجربے کے واقعات اس طرح واقع ہوئے اور کیوں نہ اس سے مختلف ہوئے؟ یہ سب سوالات ماورائے طبیعت سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ہماری عقل کی صورتوں سے اور افعال سے انکی توضیح نہیں ہوسکتی۔ عقل کو وہی نسبت ان مسائل سے ہے جو ہمارے حواس کو اجسام کے ایسے صفات سے ہے جن کے ادراک کے لئے آلات حس ہمارے پاس موجود نہیں ہیں ذہن قانون علیت پر اس طرح منحصر ہے جسکا کوئی چارہ نہیں ہے اور صرف اسی چیز کو سمجھ سکتا ہے جو قانون علیت کے تابع ہو۔ حکمی مابعد الطبیعین اور ماورائیت کے ماننے والے جو ہمیشہ پوچھتے رہتے کیوں اور کہاں سے یہ بھول جاتے ہیں کہ کیوں سے مراد ہے کس سبب سے اور علل اور معلولات تعاقب زمانی سے خارج نہیں ہیں اور اس لئے کیوں کے کچھ معنی نہیں ہیں اوس چیز (درگڑے) میں جن پر زمان اور مکان کی صورتوں کا اطلاق نہیں ہوسکتا یعنی ماورائے طبیعت[1]۔ خیر میں جہاں ماقبل اور مابعد نہیں ہے۔ ہر جگہ عقل غیر منحل مسائل سے ٹکراتی ہے جس طرح کوئی کسی محبس کی دیواروں سے سر ٹکرایا کرے۔ جو ہر اشیا نہ صرف ہمارے علم کے ماوراہے بلکہ غالباً علم علی العموم ناقابل تعقل بھی ہے اور غیر معقول بھی۔ اور عقل محض ایک صورت ایک اضافت بلکہ ایک عرض ہے۔ مثل حکمائے ایلیاطی و اسکوٹس وایریجینا و برونو

[1] شاپنہار کے فلسفہ اور مادیت میں کوئی فرق نہیں ہے ۱۲ مصنف

و اسپنوزا و شیلنگ میں تسلیم کرتا ہوں واحد اور کثیر کو مسئلۂ وحدانیت جوہر کل موجودات
البتہ میں یہ اضافہ نہیں کہ سب خدا ہے یعنی (ہمہ اوست) لہذا میں مذہب وحدت وجود
سے اختلاف رکھتا ہوں وحدت وجودی کا خدا ایک لا[1] ہے ایک مقدار مجہول ہے
جسکے ذریعہ سے وہ معلوم کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ میرا ارادہ دوسری جانب ایک
تجربے کا واقعہ ہے میں معلوم سے مجہول کی طرف چلتا ہے جوکہ علم کا قاعدہ ہے
میرا طریقہ تجربی و تحلیلی و استقرائی ہے۔ وحدت وجود کے مابعد الطبیعین کا طریقہ ترکیبی
اور استخراجی ہے۔ وحدت وجود مرادف ہے مذہب رجا کا۔ میرے نظام میں
بہر طور برائی (شر) کا وجود عالم میں آزادی سے مان لیا گیا ہے اور اوس کی قوت
اچھی طرح تسلیم کرلی گئی ہے۔ اس اعتبار سے میرا نظام اکثر حکمائے متقدمین اور
متاخرین سے اختلاف رکھتا ہے خصوصاً اسپنوزا لائبنٹز اور ہیگل سے۔ میرے نظام کو
اسپنوزا کے نظام سے وہی نسبت ہے جو کہ عہد جدید (انجیل) کو عہد قدیم (تورات)
سے ہے۔

لہذا شاپنہار ہمارے سامنے ایک تجربی مابعد الطبیعت پیش کرتا ہے اور چونکہ اوسکو تجربے کی بنیاد پر قیام کرتا ہے وہ پہلا شخص ہے جو کہ اس چیز کو وجود اور جوہر کی بنیاد میں شامل ہے" اوس کے سچے نام[2] سے یاد کرتا ہے یعنی ارادہ یہی اوس کی جدت اوسکی قابلیت اور اوسکی کامیابی کا راز ہے جس سے وہ اپنے معاصرین اہل جرمن میں سرپرآوردہ ہوگیا جہاں اولیت[3] کا مسلک حد افراط پہ پہنچ گیا تھا۔ اوسکے فلسفہ نے

---

[1] علامت الجبرہ بجائے ایکس کے اردو میں مستعمل ہے۔

[2] سی ایچ سیکرٹیان (ریویو فلاسوفک ہفتم ۳) فی الواقع یہ اصطلاح اوس کے سابقین میں پائی جاتی ہے خصوصاً فکٹی اور شیلنگ کے کلام میں مگر شاپنہار نے اس کو آخری منظوری دے کے ایک اصطلاح بنادیا ۱۲ مصنف

[3] اولیت سے وہ مسلک فلسفہ کا مراد ہے جس میں علوم متعارفہ سے ابتدا کرکے مطالب فلسفہ کا استخراج کیا جاتا ہے۔ ۱۲ م

وہ عناصر ازسر نو ملا دیئے جو زمانہ حال میں ناقابل موافقت ظاہر ہوتے ہیں یعنی تجربہ اور مباحثہ حقیقت اور تصوریت ایجابیت اور مابعد الطبعیت۔ اوسکا طریقہ استخراجی یا حقانہ ہے کیونکہ وہ جزئیات سے کلیات کی طرف صعود کرتا ہے اور اوسکا طریقہ تجربی ہے کیونکہ وہ کلیات تک بذریعہ استقراء کے رسائی کرتا ہے۔ یہ علم الوجود ہے کیونکہ اسکا مقصود اصل اشیاء ہے اور ہم جرأت کرکے کہہ سکتے ہیں کہ اشیاء کا راز ہے اور وہ ایجابی ہے کیونکہ واقعات کی استوار بنیاد پر قائم ہے۔ حقیقی ہے کیونکہ اوس نے مادیت کی بڑی رعایت رکھی ہے تصوری اور انتقادی ہے اس بات میں کہ اوس نے مظاہر عالم کی حقیقت سے قطعاً انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ عالم عقلی نظام پر قائم ہے۔ وہ وعدہ کرتا ہے کہ آگے چل کے مابعد الطبعیت اور سائنس موافق ہوجائیں گے۔ اسی لئے اُس کے شاگرد خوشی سے راضی ہیں کہ مسئلہ مثل کو جائز رکھا جائے جسکو اوس نے افلاطون سے اخذ کیا تھا۔ اگرچہ یہ جواز اوس زمانہ کی اصلی اہمیت کے خلاف ہے جو فطری سائنس کے ساتھ ملی ہوی تھی اوسکا انتہائی قنوطی (مایوسی کا مذہب) اگرچہ بلاشک لائبنز کی اقناعی[1] رجائیت سے بالاتر ہے۔ جو موقوف ہے انسانی فطرت کی ناکامل واقفیت پر اور اس میں بداہتہً ہمارے ذاتی تجربے کے مفہوم میں مبالغہ کیا گیا ہے اور بالآخر اوس مباحثہ کی سخت تلخی جو فکٹی شیلنگ اور ہیگل سے مسلسل جاری رکھا گیا تھا اسکا باعث تھا ان حکما سے شاپنہار نے احدیت کا تصور اخذ کیا تھا اگرچہ وہ اسکا سخت منکر تھا اور اونکا قصور صرف یہ تھا کہ وہ فلسفہ کے مدرس تھے۔

اوس کے شاگردوں میں سب سے زیادہ جدت اوورو ون ہارٹمان[52]

---

[1] اقناعی ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو مستدل کے دل کی تسکین کے لئے کافی ہو دوسروں کو ساکت نہ کر سکتی ہو ۱۲ م

[52] ہارٹمان برلن میں پیدا ہوا ۱۸۴۲ء۔ علاوہ فلاسوفی دیس ان بیو سسین Philosophie des Unbewussten (۱۸۶۹ - متعدد مرتبہ چھاپا گیا)۔ (انگریزی میں ای سی کوپلینڈ E. C. Coupland ۱۸۸۶ ہارٹمان نے چھاپا۔ Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus

میں تھی۔ اوس نے یہ کوشش کی کہ شاپنہار اور ہیگل کے فلسفہ میں توافق ہو جائے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ 1875 Phanomenologie des Sittlichen Bewussteeins. 1879, Das ieligiose Bewusstsein der Mens cheit etc 1881 etc (Cf. J. Vol-elt, Das Uh bewusste und der Pessimismus, Berlin 1873; H. Vaihinger, Hartmann Duhring und lange, Iserlohn, 1876, R. Kober Das Philoso phische System E V. H's Breslau 1884; J. Sully Pessi mism Ch. V.—Tn) J Frauenstadt

دوسرے مشہور شاگرد: 1873 1878 Briefe uber die Sch; Sche Philosopie Leipsic 1854; Neue Briefe etc. Leipsic 1876, etc. Frauenstadt یہ مقلد محض نہیں ہے اوس نے اُستاد کے کلام کا انتقاد کیا ہے اور اوسکی غلطیوں کی تصیح کی ہے چند عمدہ اعتبارات سے اوس نے صرف انسان کے عالی ارادہ اور جانوروں کے ادنی ارادے کا امتیاز ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس باب میں اوس نے اپنے اُستاد سے اختلاف کیا ہے کیونکہ شاپنہار کے نزدیک دونوں بعینہ ایک ہیں بلکہ اوس نے قنوط (مایوسی) کے مذہب کے مقام پر ایک ایسا مسلک اختیار کیا ہے جسمیں درمیان مذہب قنوط اور مذہب رجا کے مصالحت پیدا کی Bahnsen Beitrage Zur Characterologie Leipsic 1867 Benssen (Elemente der Metaphsik Aix-la-chapelle 1877.,)

طبع ثانی برلن ۱۸۹۰؛ انگریزی ترجمہ سی ایم ڈف نے نیویارک میں کیا ۱۸۹۴ —

رچرڈ ڈیگنر Richard Wagner ۱۸۱۳-۱۸۸۳ بڑا تحریر کرنے والا (مجموعہ تصانیف ۹ جلدوں میں طبع دوم ۱۸۸۷-۱۸۸۸) فریڈرک نیٹ زاشی Friedrich Nietzsche سال ولادت ۱۸۴۴ Unzeitgemasse Betrachtungen Leipsic 1873-1876; Menschliches Allzumenschliches دو جلدیں طبع دوم ۱۸۸۶۔ اور اسپراچ زراتشترا Sprach Zarathustra

اوس نے اپنی کتاب فلسفۂ عدیم الشعور میں ارادہ کے ساتھ ایک دوسری اصل کا اضافہ کیا ہے جو ارادہ کے راہنما کا کام دیتی ہے: تصور (ڈائی ورسٹی لنگ) ارادہ کے باب میں استدلال کرتا ہے اپنے انجام کو اس طرح پہنچتا ہے گویا کہ وہ نا سمجھ تھا۔ نفس کی صورت میں یہ بدن انسانی اون حرکتوں سے آگاہ کرتا ہے جو ارادہ کو مطلوب ہیں گویا کہ وہ اون واسطوں سے آگاہ ہے جو اوسکے مقصد کے پورا کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ جانوروں میں بذریعۂ جبلت کے یہ کام ہوتا ہے جس طرح کامل عقل کام کرتی ہو۔ جیسے صحت بخش قوت فطرت کی مثل طبیب حاذق کے زخموں کو اچھا کرتی۔ لہذا فطرت[1] تو ہے مگر بلا شعور جانتی ہے مگر نہیں جانتی کہ جانتی ہے۔

یہ امتیاز درمیان فطرت اور اندرونی ادراک کے جدید نہیں ہے ہم اوس کا بیان لائبنٹز اور شیلنگ کی کتابوں میں بھی پاتے ہیں۔ لیکن ہارٹمان اول شخص ہے جس نے اس کی صورت کو کامل صفائی کے ساتھ بیان کیا اور متعدد واقعات سے اسکی تائید کی۔ یہ غلطی ہوگی اگر ہم اس مسئلہ کو کہ تصورات راہنمائی کرتے ہیں ارادے کی وجہ امتیاز سمجھیں درمیان اُستاد اور شاگرد کے۔ کیونکہ شاپنہار بھی مُثل افلاطونیہ کا قائل تھا جو کہ ارادے کی تکمیل میں بطور منازل کے کام دیتے ہیں۔ علاوہ اس کے ہارٹمان جس تصور کو مانتا ہے وہ مطلق وجود کو ارادہ کرنے سے مانع نہیں ہو سکتا۔ یعنی ایسے عالم میں اپنی ماہیت کو قائم کرنے سے جہاں بدی ضرورتاً شکی ہے بہت ہی بڑھی ہوئی ہے۔ اور ایسے عالم پر گو کہ حسب امکان بہترین ہی کیوں نہ ہو لاشیئیت[2] کو ترجیح ہے۔ فطرت جو کچھ

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ Chemnitz 1883-1884; Jenseits Von Gut Und Bose. Leipsic 1886. Zur Genealogie der Moral 1887. تصانیف کو طبع اور شائع کیا A. Tille ترجمہ کیا ٹی کامن T. Common نے مطبوعہ ۱۸۹۶ ۔ مترجم جرمن۔

[1] یعنی فطرت کے کاموں میں زیرکی پائی جاتی ہے مگر خود بے شعور ہے اوس کو اپنے افعال کا علم نہیں ہے ۱۲ م۔

[2] یعنی ایسے وجود سے عدم بہتر ہے جس میں بدی کی کثرت ہے ۱۲ م۔

کر سکتی ہے وہ یہ ہے کہ عالم کو بروز اور تکمیل کی جانب لے جائے اور مطلق (وجود) پر اثر ڈالے نہایت ہی عظیم حسیت کلی نکبت کی پیدا کرے اور اسرار اشیاء کے علم کو کمال بخشے (مختصر یہ ہے کہ شعور کو تدریجی کمال عطا کرے) نہ کہ خواہش وجود: جس کے معنی اختتام عالم کے ہیں۔ یارٹمان اور شاپنہار دونوں کے نزدیک وجود عالم ایک بدی ہے کیونکہ یہ مرادف ہے درد اور غم اور غصہ کا۔ یعنی وحسیات جو مختلف درجوں کے ساتھ کرور با ذی شعور مخلوقات میں پائے جاتے ہیں۔ مگر شاپنہار کے نزدیک یہ بدی لاعلاج ہے: عالم بھی قدیم ہے اور الم بھی قدیم ہے (ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا) اور صرف وہ اشخاص جو مرتے جاتے ہیں وہ نفستہً نجات پاتے جاتے ہیں۔ مگر ہارٹمان کے نزدیک جو اس اصل[1] پر قائم ہے کہ کوئی تکمیل بغیر آغاز یا انجام کے نہیں ہوتی" وہ عالم کو مخلوق مانتا ہے اور اوسکے انجام کا قائل ہے برائی قابل علاج ہے۔ نجات عام ہے اور وجود مطلق کو بھی بالآخر نجات[2] ہوگی۔ البتہ یہ نجات آخری نہیں ہے۔ کیوں ہم کو اعتماد نہیں کہ بالقوہ حالت جسکی طرف ارادے کا رجوع ہے وہ آخری حالت ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ پھر پیدا ہو یعنی جدید عالم پھر ظہور کرے یعنی جدید دوزخ اتفاق نے اس عالم کو پیدا کیا ہے ممکن ہے ایسے ہی اتفاقات آیندہ غیر معین تعداد عوالم کی پیدا کریں یعنی دوزخیں۔ اور یہاں سے ہم پھر شاپنہار کے مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ارادیت اور تصوریت میں درحقیقت توافق نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ ہم ارادے کے مفہوم کی اصلاح کریں جس پر قنوط کا نظام قائم ہے۔ استاد اور شاگرد دونوں نے غلطی کی کہ ارادہ کو جوہر اشیاء نہ قرار دیا جو اس کی اصل ماہیت ہے۔ بلکہ اوس کو اصلاً اور لاعلاج سوء اخلاق سمجھ لیا۔ اور اسکا مقصد حیات کذائی کو قرار دے لیا یعنی وجود بہر طورے کہ باشد۔ مگر وجود ارادہ کو کامل تسلی نہیں دیتا جسکا یہ بہت خواہشمند ہے جب تک کہ ارادہ کا مقصد اعلیٰ نہ ہو۔ لہذا حیات تخلیقی ارادے کا

---

[1] ہر کمالے را زوالے تقریباً اسی مقولہ کے مساوی ہے۔ ۱۲ م۔

[2] ہارٹمان اسکو تاریخی رجائیت کہتا ہے بمقابلہ شاپنہار کے جو مطلق قنوط کا قائل ہے۔ یعنی وہ تاریخی تکمیل کا عروج کم از کم منفی سعادت میں لاشئیتی لیتا ہے درحالیکہ شاپنہار نہ تاریخ کا قائل ہے نہ تدریجی تکمیل کا نہ کسی قسم کی ترقی کا ۱۲ مصنف

انجام مطلق نہیں ہے۔ اور یہ خواہش حیات نہیں ہے۔ بلکہ ایسا ارادہ جو نیکی کی کوشش کرتا ہے اور حیات کو واسطہ کے طور سے کام میں لاتا ہے یا اس کا یہ بھی مقتضی ہو کہ حیات کو قربان کردے نکی مذہب قنوطی کی یہ ہے کہ جو کچھ ارادہ نے بنایا ہو اوس کو بگاڑے اور آخر کار (کیونکہ ارادہ کی حقیقت ہی حماقت ہے[۱]) بالکل ارادہ نہ کرے ہمارے نزدیک یہ امر شامل ہے ارادہ کی تکمیل میں اسکے منتظم کرنے میں اور اس کو درست کرنے میں بذریعۂ اخلاق کے۔

۶۹۔ ڈاروِن اور معاصر احدیت[۲]

تدریجی تکمیل کے اس نقطہ پر جرمن کا فلسفہ قریب تر ہو جاتا ہے ہابس اور لامٹری کی تعلیمات سے

---

[۱] درحقیقت خدا نے (معاذ اللہ) خود خواہش وجود میں غلطی کی اور اس معنی سے اوسکی غلطی ہماری عقل سے بالاتر ہے (سینٹ پال) فیلکس کلپہ یعنی (مفید غلطی) یعنی اغطین ۱۲ مصنف۔

[۲] علاوہ چارلس ڈاروِن کی خاص تصنیف مبدأ انواع Origin of Species اور پیدائش انسان Descent of man کے لئے دیکھو خصوصیت کے ساتھ ڈیوڈ اسٹراس David Strauss (دیکھو صفحہ ۵۶۲) Der alte und neue Glaube 1872 E. Haeckel, Naturliche Schopfungs geschichte, Berlin 1868. ff. ترجمۂ انگریزی نیچرل ہسٹری آف کریشن ۱۸۷۵ Oscar schmidt Descendenzlehre und Darwinismus, Leipsic 1873; ترجمۂ انگریزی The Doctrine of Descent an l Darwinism مسئلہ پیدائش اور مذہب داروِن انٹرنیشنل سائنٹفک سیریز L. Noire Der Monistische Gedanke Leipsic 1875 Aphorismen Zur monistischen Philosophie 1877 دیکھو ہکسلی کی کتاب انسان کا مقام فطرت میں مطبوعۂ لندن See also Huxleys man's place in nature, London, 1863; اوس مصنف کی لکچر مبدء انواع کے باب میں۔ ایچ اسپنسر اصول علم حیات لندن ۱۸۶۳ - ۱۸۶۷ ای ہیکل Lectures on the Origin of Species E. Haeckel

شاپنہار کا نظام ایک باریک رشتہ سے روحانیت کے ساتھ وابستہ ہے ۔ شاپنہار فزیالوجی (علم قیافہ) کو ملامت کرتا ہے کیونکہ علم قیافہ میں ایک اتصال ارادے کو دماغ کے ایک جزو معین کے درمیان مان لیا گیا ہے : ارادہ خود پیدا کرنیوالا ہے نہ کہ نظام عضوی کا پیدا کیا ہوا ۔ ارادہ ایک ابتدائی اصل ہے جو طبیعی نظام پر مقدم ہے لہذا وہ افاعیل دماغ سے مستغنی ہے ۔ لیکن گو کہ اس نے ارادے پر مادیت کے قبضہ کرنے سے انکار کیا ہے مگر مادیت کے لئے شعور کو خالی چھوڑ دیا ہے جسکا پیدا ہونا وہ دماغ کے فعل سے مانتا ہے ۔ وہ کانٹ کی طرح یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مظاہری عالم اور اسی لئے دماغ خود بھی جو مظاہری عالم کا ایک جزو ہے عقل سے بے نیاز ہو کے موجود نہیں ہو سکتا ۔ دماغ اور عقل

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ Anthropogenie Leipsic 1874 Journal of
رسالۂ بحثی فلسفہ speculative Philosophy E. V. Hartmann .
انگریزی میں ترجمہ نیویارک میں شائع ہوا ۱۸۹۵ Wahrheit und Irrthum in
(حقیقت اور اغلاط دارون کے مسلک میں Darwinismus Berlin 1875
ترجمۂ جرنل اسپکیولیٹو فلاسفی جلد ۱۱ - ۱۳ . Weismann Studien
دو حصہ لیپزک میں چھاپے گئے ۔ ۱۸۷۵ - ۱۸۷۶ Zur Descendenz theorie
ارتقائے موجودہ نیویارک ۱۸۸۹ H. W. Conn مطبوعۂ لندن ۱۸۸۹ء ڈارونزم A. R.
ڈارون اور ڈارون کے بعد G. Romanes, ڈارون کا نظریہ انسان ۱۸۹۲ Wallace
سوالات مابعد ڈارون جسکو مرتب کیا لائیڈ مارگن نے ۱۸۹۵ II., Post Darwinian
questions O. Hamann Entwickelungslehre und Darwinismus jena 1892. R Schmid, Die Darwinische Theorie und ihre stellung zur Philosophie, Religion. und moral, Stuttgart, 1876. J. G. Schurman The Ethical Import, of Darwinism New York 1887: T. Huxley Evolution and Ethics London 1893. A. Schbicher Die Darwinische Theorie und die Spracharssenchaft, weimar, 1865 3rd Ed. 1873 Tr.

باہمد گر لازم ملزوم ہیں کوئی ایک ان میں سے بغیر دوسرے کے موجود نہیں ہوسکتا۔ صرف ارادہ کسی طریقہ سے نظام مادی پر موقوف نہیں ہے۔ ہرطور ارادہ جو خود ہے وجود کی کوشش کرتا ہے بلاشرکت غیرے نہ بہ اعتبار اصل نہ بہ اعتبار واقعیت سے مادین کی فورس (قوت سے کچھ فرق نہیں رکھتا ہربرٹ کے (حقیقت) اجزائے لایتجزیٰ سے بہت مشابہ ہیں کہ ان پر اجزائے لایتجزیٰ کا شبہہ ہوسکتا ہے۔ لائبنٹز کے افراد اپنی ذات کا ادراک کرسکتے ہیں: ہربرٹ کے نزدیک "ادراک" نتیجہ ہے اوس کے حقائق (ریلین) کے تداخل کا اور یہ صفت انکی پیدائشی نہیں ہے۔ بذات خود وہ ویسے ہی بے شعور ہیں جیسے اہل ذرات کے قوت کے مرکز۔ ہربرٹ کے نزدیک اور مادیت میں بھی نقل ایک مخلوق شئے ہے اصل (جوہر) نہیں ہے۔ اسی طرح وہ جسکو ہیگل (نگوینی) تصور کہتا ہے ذی شعور فطرت نہیں ہے یہ ایک اصل ہے جو کہ ذی شعور عقل ہوجاتی ہے جب اوسکو دماغ ملجاتا ہے۔ پس اصلی فرق درمیان غیر ذی شعور اصل اور اوس چیز کے جسکو مادیین قوت مادی (فورس میٹر) کہتے ہیں کہاں ہے؟ (یعنی کچھ فرق نہیں ہے) اسکے علاوہ ہیگل شل شاپنہار وا سپنوزا و برونو کے مادیت سے اتفاق کرکے تعلیم آفرینش عالم کی تردید کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کوئی ماورائے عالم مشیت نہیں ہے جس نے عالم کو ایجاد کیا اور نہ عالم کسی کے زیر حکم ہے۔ یہ لوگ بقائے نفس اور ارادے کی آزادی کے بھی قائل نہیں ہیں جو کہ خاص الخاص مسائل روحانیت کے ہیں۔ ہیگل کا تصور اشیاء کے بارے میں اور مادیت کا فلسفہ درحقیقت ایک ہی ہیں گو کہ صورت میں کیسا ہی اختلاف ہو: دونوں فطریت اور احدیت کو بجائے الہیت اور اثنینیت کے قائم کرتے ہیں ہیگل کے تابعین نے مبہم اصطلاحات کو ترک کردیا: چیزوں کے ٹھیک نام لیتے ہیں یہ لوگ جوہر کو جسکا وجود عقل پر مقدم ہے تصور (مثال) نہیں کہتے بلکہ مادہ کہتے ہیں۔ وہ چیز جو ہم کو مادیت سے امتیاز دیتی ہے وہ بالآخر وہ طریقہ ہے جسکو ہم کام میں لاتے ہیں۔ پس ہمارا طریقہ صریحاً جھوٹا ہے اور انکا طریقہ بداہتہً سچا ہے پس ہم ان سے اتفاق کئے لیتے ہیں! ہیگل کے آزاد تابعین نے اس طرح کلام کیا خصوصاً لیوڈوگ فیورباخ جسکے تصانیف بہت مشہور ہیں۔

۱؎ جوانیسلم فیورباخ قانون داں کا بیٹا تھا۔ ۱۸۰۴-۱۸۷۲ء۔ اوسکے کامل تصنیفات ۱۰ جلدوں میں بہ مقام لیپزک طبع ہوئے دیکھو کے گرون ایل فیورباخ ۲ جلدیں لیپزک مطبوعہ ۱۸۷۴ء۔ مصنف۔

برمضمون داس ولیبن ڈیس کرسٹین تھمس[1] وڈس ولیبن در ریلیجن[2] جن کو من بعد ڈیوڈ اسٹراس[3] David Strauss نے ملا دیا۔ اس طرح مادیت[4] کو مذہب ہیگل کے تابعین کے اخلاف نے اور ان کو ذکی الطبع اشخاص سے مثل جیکب مولسخات[5] Moleschott لیوودگ بنچز[6] کارل ودگت[7] اور ارنسٹ ہیکل[8] Haeckel نے ہر دلعزیز بنادیا ان تصانیف کا

---

[1] روح مسیحیت مطبوعہ لیپزگ ۱۸۴۱ The Essence of christianity مذہب تشبیہ (خدا کو انسان کے مشابہ ماننا) الٰہیات کا۔ Leipsic 1841 راز ہے۔ خدا (نعوذ باللہ) انسان ہے وہ اپنی ہی پرستش کرتا ہے۔ تثلیث انسان کے خاندان میں الوہیت مان لی گئی ہے۔

[2] لیپزگ ۱۸۴۵۔

[3] ۱۸۰۸-۱۸۷۴ مصنف داس لیبن جسو Dasleben jesw مطبوعہ Tubinzen ۱۸۳۵-۱۸۳۶۔ (سوانح جناب مسیح ترجمہ کیا ایچ ایلیٹ مطبوعہ لندن ۱۸۴۶) Der Alte und der neue-Galaube 1872 ff; ترجمہ انگریزی ایم بلائنڈ مطبوعہ لندن ۱۸۷۳ مجموعہ تصانیف زیر ادارت ای زیلر ۱۲ جلدیں بان Bonn ۱۸۷۶-۱۸۷۸۔ ملاحظہ ہو اسے ہوسرات A.Hausrath ڈیوڈ فریڈرک اسٹراس David Friedrich strauss und die مترجم جرمن۔ Theologie seiner zeit 2 vols Heidelberg 1876-1878.

[4] دیکھو پی جینٹ Contemporain Le Materialisme طبع ششم مطبوعہ پاریس ۱۸۹۳ ترجمہ انگریزی جی میسن نے کیا مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۶۶ء

[5] 1822-1893 Der Kreislauf des Lebens Mainz 1852 4th Ed, 1862, Die Enheit des. Lebens, Giessen 1864.

[6] بنچز Buchner سنہ ولادت ۱۸۲۴ Kraft und Staff Frankfort 1855. 16th Ed. 1888 سولھویں مرتبہ طبع ہوا ۱۸۸۸ (ترجمہ انگریزی فورس اینڈ میٹر کولنگ وڈ Collingwood نے ترجمہ کیا طبع چہارم لندن ۱۸۸۴) Natur und Geist 1857. sechs Vorlesungen Uber die Darwinsch Theorie Die Stellung des Menschen etc. مطبوعہ لیپزگ ۱۸۶۸ Leipsic 1869 f; ترجمہ انگریزی انسان زمانۂ ماضی حال و مستقبال میں ترجمہ ڈبلیو ایف ڈاس W. F. Dallas مطبوعہ لندن ۱۸۷۲۔

وہی اعزاز جرمن میں ہوا۔ جیسا اٹھارھویں صدی میں فرانس میں ہوا تھا۔ عقلی قوت اعلیٰ درجہ کی مضبوطی کے ساتھ واقعات کی بنیاد پر قیام کرتی ہے اور اسکی تائید میں دو فائدے ہیں یعنی توضیح یا صراحت اور جامع اور کامل علم۔ اوسکی شرکت سےٹہ سیاسی اور مذہبی آزادخیالی اور جدت کے ساتھ عوام میں اوس کی ہمدردی پھیل گئی اور زمانۂ حال کی اکثر دریافتوں اور علمی نظریات سے اسکی تائید ہوئی۔ادیت نے رجوع کیا لامارکلہ اور چارلس ڈارونسٹہ کے۔ انقلابی نظریہ کی طرف

ھ بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ [1817-1895] **Physiologische Briefe**

Stuttgart, 1845-47 ; Kohler glaube und Wissenschaft.

Giessen 1854, Vorlesungen uber den Menschen, Giessen 1863

ھ سنہ ولادت ۱۸۳۴ ہیکل Haeckel

General Morpologie der Organismen, Berlin 1866 ff.

Naturliche Schopfungsgeschichte Berlin

1868, . 8th Ed. 1889 ترجمۂ انگریزی نیچرل ہسٹری آف کریشن نیویارک ۱۸۹۲۔

Anthropogenie Leipsic 1874 ff; ترجمۂ انگریزی ارتقائے انسان نیویارک ۱۸۹۵۔

Gesammelte Populare Vortrage 1878 ff ترجمۂ انگریزی پاپولر لکچرس ۱۸۸۳ از ترجم جرمن

لہ **[1744-1829 Philosophie Zoologique Paris**

1809.] New Ed. by C. Martins Paris 1873.]

ٹہ ان لوگوں کا یہ مسلک کہ عالم کی موجودہ حالت کروروں برس کے ارتقائے عمل سے ہوئی ہے لوگ عالم کو خدا کا مخلوق نہیں سمجھتے بلکہ فطرت کا خودبخود موجود ہونا مانتے ہیں۔ ۱۲ م۔

سٹہ ۱۸۰۹-۱۸۸۲ مسئلہ مبدء انواع بذریعۂ انتخاب طبیعی کے مطبوعۂ لندن ۱۸۵۹ (پیدائش انسان ۱۸۷۱) ظہور جذبات انسان اور دوسرے جانوروں میں ۱۸۷۲ وغیرہ ملاحظہ ہو فرانسیسی ڈارون کی جو سوانح عمری اور خطوط ڈارون کے طبع کئے لندن ۱۸۸۷ء اسامی کتب **Bibliography**

J. W. Spengel, Die Darwinsche Theorie 2nd Ed. Berlin

1872 Cf sec . 69. Note 1-Tr.

انسان کا مقام فطرت، مطبوعۂ لندن ۱۸۶۳۔

یہ نظریہ تخلیق کے معجزے کا خلاف تھا۔ جو لنگور انسان سے مشابہ ہیں اون کی تشریح کو ملاحظہ کیا اور اوس بات کو نہ مانے کہ انسان اور لنگور کی تشریح میں اس قدر اختلاف ہے جن میں موافقت مسلم نہیں ہو سکتی۔ کہاں انسان کہاں لنگور کجا مادہ کجا ذہن [۱] زمین آسمان کا فرق ہے! کیمیائی ترکیبات کی ترقی مخالف ہوئی اوس خیالی ہستی کی جس کو اصل حیوانی [۲] کہتے تھے نظریۂ مساوات و انقلاب قوت [۳] سے اور کیمیائی او کہربائی تحقیقات

---

[۱] Huxley, Maus place in Nature, London 1863. Vogt, Vorlesungen uber den Menschen, Seine Stellung in der Schopfung und in der Geschichte der Erde. فرانسیسی میں ترجمہ کیا مولٹی نے ۱۸۶۲ میں۔

[۲] R. Virchow (born 1821) der alte und neue Vitalismus Archiv fur pathologische Anatomie und Physiologie IX1-2

[۳] Sir Humphry Davy [1778-1829] Faraday (1791-1867) J., R. Mayer (1814-1878) Bemerkungen uber die Krafte der unbelebten Natur . 1842. اس کے تصانیف فراہم کئے گئے اور اوسکا عنوان یا نام رکھا گیا۔ Die mechanik der Warme 2d Ed· Stuttgart, 1874. Cf E. Duhring, R. Mayer Der Galilei des 19 jahrhunderts. Chemnitz. 1880-Tr. H. Helmholtz (1821-1895 Uber die Erhaltung der Kraft, Berlin 1847 Ueber die Wechselwirkung der Naturkrafte Konigsberg 1854 Braunschweig ڈرییج اور ریڈن دونوں جگہ مطبوع ہوا طبع سوم برانس شویگ ۱۸۸۴ ترجمہ انگریزی پاپولر لکچرس نیویارک ۱۸۸۱ جی اے Esquisse de la G.A. Hiru Theorie Mechanique de la Chaleur, 1864 john Tyndall (1820-1893) Heat Considered as a Mode of Motion ٹنڈل گرمی ایک طور کی حرکت کی حیثیت سے مطبوعہ لندن ۱۸۶۳ مطبوعہ لندن ۱۸۶۶، مادہ اور قوت

ایجادات[1] جو اس مفروض کے خلاف ہیں کہ تعقل کی توضیح کے لئے ایک جدید قوت کی ضرورت ہے۔ اور علم طبقات الارض سے جو تدریجی ارتقاء غیر محسوس تغیرات[2] واقع ہوئے وہ طوفان نوح کے انقلاب کے مخالف پڑتے ہیں۔ اگر طوفانی انقلاب مانا جائے تو گویا ایک مافوق الفطری قوت جسکا دخل بطور خرق عادت کے ہے اور وہ اپنی مشیت سے جو چاہتی کرتی ہے۔ ان اختلافات سے بالآخر قطعاً ثابت ہوگیا جس میں کچھ شک و شبہہ کی گنجائش نہیں رہی کہ ایک تعلق موجود ہے درمیان دماغ اور تعقل کے اور یہ اس مسئلہ کے خلاف ہوا کہ ایک روحانی امتیاز درمیان روح اور بدن کے موجود ہے۔

ان جملہ علمی ایجادات سے ڈارون کے نظریہ کو مادیت نے فوراً اپنے لئے مخصوص کرلیا اور مادیت اس نظریہ کی بہت ہی ممنون ہے۔ اس نظریہ نے ان بڑے بڑے سوالوں کا جواب دیدیا جو ڈارون کے عہد تک لاجواب رہ گئے تھے۔ ہمارے اعضا کی ترتیب و ترکیب میں جو مقصدیت پائی جاتی ہے وہ کیونکر پیدا ہوسکتی جب تک کسی علت کا حکیم و دانا ہونا تجویز نہ کیا جائے جو آفرینش کی خالق ہے۔ اور خالص میکانی فعل غیر ذی شعور قوتوں کا کیونکر مسلم ہوسکتا ہے؟ یا یہ کہو کہ ہم علت غائی مقصدیت اور تدبیر و مصلحت کی توضیح کس طرح کرسکتے ہیں جب تک علل غائیہ کا وجود تسلیم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ Matter and Force, id: 1868 Combes (1811-1872) Exposition de la theorie mechanique de la chaleur. Dupuy Transformation des Forces. W. Grove (born 1811) on the correlation of Physical Forces. باہمی تعلقات طبیعی قوتوں کے مطبوعہ لندن ۱۸۴۶ طبع ششم ۱۸۷۴۔

[1] E. Du Bois. Reymond (born 1818 Untersuchungen Uber Thierische Elektricitat, 2 Vols, Berlin 1848-84.

[2] C. Lyell (1797-1875) اصول علم طبقات الارض مطبوعہ لندن ۱۸۳۰ء طبع یازدہم ۱۸۷۲۔

[3] George's Cuvier 1769-1832 Discours sur les revolutions de la Surface du globe (introduction to recherchos sur les Ossements Fossiles).

نہ کیا جائے[1]۔ ڈاروِن کا مذہب مادیت کی جانب سے قابل تشفی جواب دیدیتا ہے ان اعتراضات کا جو الٰہیت کی، روحانیت کی جانب سے کئے گئے تھے اور ایسے جواب دینے کی وجہ سے شریک اور معاون مادیت کا ہو گیا جسکے بغیر چارۂ کار نہیں ہے۔ ڈاروِن کے مسلک اور مادیت میں ایسا قریبی رشتہ ہے کہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔

اٹھارھویں صدی کے آغاز سے دو نظام ایک دوسرے کے مخالف ہیں[2] ایک نظام کے موافق جو انواع کے استقلال اور عدم تغیر کا قائل ہے اور اسی پر اسکی بنیاد قائم ہے ہر حیوان اور نبات کی نوع اپنی خلقت میں متجانس انواع سے مستغنی ہے (یہ مذہب لائبنٹس اور کوویر کا ہے یہ مذہب تخلیق ہے)۔ دوسرے نظام نے جسکے اصول ماخوذ ہیں دیوے رائٹ اور رانبیٹ سے انواع محض اختلافات ہیں جو زیادہ قیام و ثبات رکھتے ہیں بہ نسبت اون صورتوں کے جن کو اصناف کہنا چاہئے اور یہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں بذریعۂ توالد اور تناسل کے (یہ مذہب انقلاب یا ارتقائیت ہے) یہ نظریۂ انقلاب اس تعلیم کے خلاف ہے کہ انواع ثابت اور غیر متغیر ہیں یعنی واقعہ اونکے تنوع اور اختلاف کا۔ جو صورت پیدا کنندہ (والدین) کی ہے اور اوسکی اولاد ہمیشہ متشابہ ہوتے ہیں اگر بعینہ یکساں نہیں ہوتے۔ یعنی والدین اور اولاد میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ اس کے ماورا۔ اور یہ بہت اہم مسئلہ ہے۔ کہ یہ فرق والدین سے موالید میں میراث کے وسیلہ سے منتقل ہوتا رہتا ہے۔ لیکن کیونکر اور کن اسباب سے یہ لامتناہی تغیرات اور ترقی کردہ منقلبات پیدا ہوتے ہیں؟ کیونکر اور کن اسباب سے شیر اور ہرن چوہا اور ہاتھی بعینہ ایک ہی ماخذ (مورث) سے نکلے (پیدا ہوئے)؟ لامارک جیوفری سینٹ ہیلیر (Helsaire) انکی مشکل کا حل یہ ہے کہ ماحول سے نظام آلی (موالید کے) متاثر ہوتے ہیں اور بتدریج جس ماحول میں ہوتے ہیں اوسکی حالتوں کے ساتھ موافقت کر لیتے ہیں تاکہ زندگی اوس ماحول میں بسر کر سکیں۔ یہ توضیح اکثر صورتوں کے لئے کافی ہوئی لیکن زیادہ تعداد

---

[1] نیچرل ہسٹری آف کریئشن ترجمۂ انگریزی صفحہ ۳۹۰ Haeckel, Natural History of creation.

[2] دیکھو ف ۶۰

بغیر توضیح کے رہ گئی۔ اسکی تکمیل چارلس ڈارون (۱۸۰۹-۱۸۸۲) نے کی۔ یہ شخص ہماری صدی کا بہت مشہور طبیعیین سے تھا۔ یہ توضیح اوسکی یادگار کتب مبدء انواع بذریعۂ انتخاب طبیعی[1] کے موجودات ذوی الاعضا کے انقلابات اور گوناگونی اونکے نوعی اصناف (نمونوں) کی ڈارون کے نزدیک فطری تقابل سے ہوتی ہے جو ان میں جاری رہتا ہے بذریعۂ جہد للبقا یہ کشش و کوشش حیات کے لئے منتہی ہوتی ہے طبیعی انتخاب میں جو بالکلیہ مشابہ صناعی انتخاب کے ہوتا ہے جسکے ذریعہ پھولوں کا اگانے والا اور جانوروں کا پالنے والا مختلف اقسام و الوان کے موالید پیدا کر لیتے ہیں۔ مثلاً کبوتر باز ادنکے بچے نکلوانے میں کیا کیا کرتے ہیں؟[2] وہ لکھتا ہے کہ اوس کے کبوتروں سے ایک کی دم میں ایک پر بہ نسبت اور کبوتروں کے زیادہ ہے۔ ایک مادہ میں یہ خصوصیت ہے اور اس جوڑے سے جو بچے لئے گئے اون میں یا دو تین یا چار پر دم کے بہ نسبت اوروں کے زیادہ ہو گئے جو اسی قسم کے تھے اس کو پنکھ دم کہا۔ ایسے ہی عمل سے اوس نے پیدا کئے پوٹر اور جیکوبن اور ٹمبلر اور کیریر pouter Jacohin Tumbler Carrier (اقسام کبوتر) اور مختلف صنف کے کبوتر۔ ایسے اصول پر پھول والے اور گھوڑوں کی نسلیں بنانے والے کتّے اور مویشی پیدا کئے جاتے ہیں۔ جوڑوں کے انتخاب میں اور تخم خاص اوصاف کے حاصل کرنے میں یہ صناع متعدد اصناف پیدا کرتے ہیں اور جدید نمونے حاصل کر لیتے ہیں۔ اونکا مقصود ایک ترتیب اور نظام خاص کے انتخاب سے مطلوب خاص کو پیش نظر رکھ کے حاصل ہو جاتا ہے فطرت بھی اسی طرح نتائج (تغیرات اصناف) حاصل کرتی ہے بلا قصد اور اوسکا ذریعہ باہمی مقابلہ اور جہد للبقا سے حاصل ہو جاتا ہے اس کوشش کا نتیجہ انتخاب اور خاص پسندی ہے جو موجودات میں پائی جاتی ہے: بعض یعنی وہ جو سب سے زیادہ قوی ہو یا جو سب سے زیادہ چالاک ہو یا اور ایسے جو کسی نہ کسی سبب سے اس قابل ہیں کہ وہ سب کے بعد باقی رہیں پھر پیدا ہو جاتے ہیں (یہی بقائے اوفق ہے) اور دوسرے فنا ہو جاتے ہیں۔

[1] دیکھو صفحہ ۵۶۳ نوٹ ۲ - ۱۲ مصنف۔

[2] مبدء الانواع طبع ششم صفحہ ۱۴ وغیرہ مصنف۔۔

یہ دوسرے گویا برادری سے خارج (مردود کائنات) اور پہلے مقبول یا فطرت کے منظور نظر وہ ہیں جو تقابل میں منتخب ہوتے ہیں۔ یہ اصول صرف اجتماعی ترقی ہی کا نہیں ہے بلکہ پہلا سبب ہے فطرت کی تدریجی تکمیل کا۔ اسٹراس جو ڈاروین کا شارح ہے وہ کہتا ہے فرض کرو کہ مویشیوں کا ایک گلہ کسی زمانے میں بے سینگ کے جانور تھے۔ اس گلے پر درندے حملہ کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اس جنگ وجدال میں جو بقا کے لئے واقع ہوئی وہ جانور جن کے سر بہت مضبوط تھے اونکے باقی رہنے کا قوی احتمال ہے یہ اوروں کے فنا ہونیکے بعد بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس گلے میں جس پر حملہ ہوا ہے کچھ ایسے بھی تھے جن میں سینگ کے نشان فی الجملہ موجود تھے پس یہ جن میں سینگوں کی علامت موجود تھی اونکو زیادہ موقع باقی رہنے کا تھا بہ نسبت اوروں کے جن میں سینگ کا نشان بھی نہ تھا۔ اس دوسری قسم کے اکثر افراد فنا ہوجائیں گے لیکن جو سب میں قابل تھے وہ بچ کے نکل جائیں گے۔ ان سے نسل چلے گی (اور اس نسل سے سبب سے اہم امر ہے) وہ ان کے بچوں میں منتقل ہوگا۔ یعنی وہ خصوصیت جس نے ماں باپ کی جان بچالی تھی اور اس قابل کیا تھا کہ اون سے نسل چلے اور ویسے ہی دوسرے پیدا ہوں وہ خصوصیت گویا آلات دفاع کے نشان تھے۔ اون کی اولاد میں یہ خصوصیت کم وبیش پائی جائیگی۔ جن کے پاس سامان دفاع بہتر ہوگا انھیں کو فتح مندی کا موقع زیادہ ملے گا کسی اور جھگڑے میں جو از سر نو کھڑا ہوا اور اون سے یہ آلات آنیوالی نسلوں میں منتقل ہوتے رہیں گے۔ اور اس طرح سے وہ آلہ جو اوس سے پہلے جانور میں جو یہ آلہ رکھتا تھا فطرت کی ایک نئی اپج کے سوا کچھ نہ تھی اور یہ جدید آلہ اگر جہد للبقا کی کشمکش نہ ہوتی غائب ہوجاتا مع اوس حیوان کے جس میں یہ آلہ تھا اور اوس کا کوئی نشان بیلوں کی نوع میں نہ پایا جاتا مگر یہ نیا آلہ بڑھتا رہا اور بتدریج ترقی کرتا رہا نسلاً بعد نسل۔

جو چیز ابتدا میں ایک خالص شخصی خصوصیت تھی ایک جنسی خاصہ بنگئی جسکی وجہ جہد للبقا کی کشمکش کا ہمیشہ قائم رہنا تھا جو کبھی ختم ہونیوالی نہیں ہے اور جدید عمل انتخاب کے مجموعی اثرات جو وقتاً فوقتاً واقع ہوا کئے۔

لہ Der alte und neue Glaube 2d Ed. pp 190 ff مصنف۔

گزشتہ مثالوں میں انتخاب کا تعین ایک ایجابی نفع یا ایک توفیر سے ہوتا ہے لیکن ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں ایک نقصان کا وہی اثر ہوتا ہے اور نقصان نفع کا کام دیتا ہے اور انتخاب کا سبب ہو جاتا ہے۔ جب رائے ہیکل Haeckel,[1] ایک دَل پروار کیڑوں کا سمندر کے کسی جزیرے میں طوفان کے سبب سے جا پڑا ہے طوفان ان کو اوڑا کے سمندر میں لے گیا اور وہاں یہ سب فنا ہو گئے اب یہ فرض کرو کہ ان میں سے ایک کیڑا بے پر کا تھا یہ کیڑا بہ سبب بے پر ہونے کے اپنے دَل کے ساتھ جب وہ اُڑے تھے نہ اُڑ سکا اور صرف اسی اپنے نقصان کی وجہ سے محفوظ رہ سکا یہ اپنے پردار ہم جنسوں کے بعد زندہ و سالم رہا اور اسکا یہ نقصان اوس کی بعض اولاد میں منتقل ہوا یہ اولاد اس نقصان سے مستفید ہوگی اور اسی سے منتخب ہوگی۔ اور یہی ہوا کرے گا ایک انتخاب کے بعد دوسرا انتخاب ہوتا رہے گا جتنے کہ یہی بے پری اوس کی نوع کا خاصہ ہو جائے گا۔[2] اس صورت میں بلاشک عمل طبیعی انتخاب کا ایک رجعت قہقری ہے کیونکہ یہاں ہمکو ایک بدنمائی سے کام پڑا ہے اور اوس کے ساتھ ضعف بھی بتدریج عارض ہوتا رہے گا لیکن فطرت میں ارتقا کبھی اُلٹا ہوتا کبھی سیدھا۔

انتخاب بذریعہ جہد للحیات کے کافی طور سے نظام عضوی کی مقصدیت کے خاصہ کی توضیح کرتا ہے۔ اس کے ذریعہ سے آلات حواس کی پیدائش کی توضیح بھی ہوتی ہے یعنی آنکھ اور کان جو نہایت عجیب صنعت گری ہے اور ان سے ہمیشہ قطعی شہادت فطرت کی غایت اور تخلیقی مسئلہ کی تائید میں ہمارے سامنے پیش ہوا کرتی ہے۔ پہلے پہل آنکھ کی پیدائش حیوانی ارتقا میں ٹھیک اوسی طرح ہوئی جس طرح سینگ بیل کی جنس میں پیدا ہوئے محض نشان آلہ کا تھا اوس میں اور اعلیٰ درجہ کے جانوروں کی آنکھ میں وہی فرق تھا جو کہ مچھلی کے پر اور انسان کے ہاتھ میں فرق ہے لیکن جس حد تک اسکے ذریعہ سے نور کا انعکاس اور چمک کا احساس ہوا خواہ وہ کیسا ہی ضعیف ہو اوس نے اوس فرد کو جسے

---

[1] نیچرل ہسٹری کائنات کی صفحہ ۳۲۷ و مابعد ۱۲ مصنف۔

[2] دیکھو ڈاروِن کی توضیح مدیرا بیٹل بے پر کیڑے کی کتاب مبدءالانواع باب پنجم صفحہ ۱۰۱ و مابعد ترجمۂ انگریزی ۱۲ مصنف۔

یہ عطا ہوا تھا جہد للبقا کی کش مکش میں بہت نفع پہنچایا اوراس لئے وہ جانور فطرت کا منتخب یا نظر کردہ ہوگیا اوسکے اندر سے ہم جنس ضرورتاً فنا ہو گئے اوراوس کے لئے یہ کام چھوڑ گئے کہ نسل کو محفوظ رکھے اور اپنا آلۂ بصارت اپنی اولاد میں منتقل کرے اوراوس کی لاانتہا ترقی ہو۔ یہی اسباب کام کرتے رہے اوراون کے اثرات فراہم ہوتے رہے نسلاً بعد نسلٍ حتٰے کہ ہزار ہا صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد آنکھ کو وہ کمال حاصل ہوا جواب ہے اسکی صنعت بڑی پختہ اور کامل صناعیوں اور عقل آرائیوں پہ سبقت لے گئی یہ کمال عقل کی مداخلت سے اس مرتبہ پر نہیں پہنچا بلکہ طبیعی انتخاب[1] سے۔

یہ جیسا ہم نے کہا نمایت کی اس میکانی توضیح سے۔ یہ وہ توضیح ہے جس نے ڈاروِن کی تصنیف سے تخلیق کے تصور کو خارج نہیں کیا۔ اوس عہد کی مادیت نے بڑی گرم جوشی سے نظریۂ انتخاب طبیعی کو اختیار کرلیا۔ وہ جسے ہم خدائے تعالیٰ کی حکمت یا مادر فطرت کی مہربانی سے منسوب کرتے ہیں ڈاروِن کے مفروض سے موجودات کے طبیعی تقابل کا ساختہ پرداختہ قرار پایا اور انتخاب سے جا سکا نتیجہ تھا منسوب ہوا۔ وہ جانور جو گرم ملکوں میں بغیر پوشش کے رہ سکتے ہیں شمالی ممالک میں گرم سمور سے محفوظ کئے گئے۔ بہت سے جانور جو جنگلوں میں بود و باش رکھتے ہیں اون کا رنگ اونکے ماحول کا سا ہوتا ہے اوراس سبب سے وہ اپنے دشمنوں سے پوشیدہ رہتے ہیں۔ بالآخر وجود ہر جاندار کی ہستی کا کسی حد تک بیمہ کیا ہوا ہے۔ لیکن کوئی خیراتی تجویز یا مافوق الفطرت کریمانہ انتظام ان سب میں نہیں ہے شمالی جانور سمور نہیں رکھتے تاکہ سردی سے محفوظ رہیں وہ سردی کی تکلیف نہیں اوٹھاتے کیونکہ اونکے سمور ہے۔ اور سمور اونکے پاس اس لئے ہے کہ اون کے مورث اعلیٰ جن کو اتفاق نے موٹی جلد سے ملبس کیا تھا اسی لئے وہ جہد للبقا کے معرکے میں اپنے کم مایہ ہم جنسوں پر سبقت لیجانیکے قابل تھے اوراس انتخاب طبیعی کی وجہ سے اس قابل ہوئے کہ اون کی نسل باقی رہی اوراون سے اون کی خصوصیتیں انکی نسلوں میں منتقل ہوئیں درحالیکہ اور جانور فنا ہو گئے اور اون کے نمونے باقی نہ رہے۔ جنگلی جانوروں کی نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہے

[1] مبدء انواع باب ششم صفحہ ۱۳۹ ومابعد ۱۲ مصنف۔

اور جملہ حیوانات اور نباتات کے بارے میں جن میں کوئی مفید خاصیت ہے جو بظاہر عللِ غائیہ کی جہت سے ہے۔

اصل انتخاب صرف علم تشریح اور عضویات میں قابل اجاری کرنے کے نہیں ہے بلکہ حیوانی نفسیات میں بھی۔ جبلتیں مکڑیوں چیونٹیوں شہد کی مکھیوں عود بلاؤ اور چڑیوں کی جو ہارٹمان کے نزدیک بھی بذریعۂ خدائی مشین (بے شعور کل) ہی سے واقع ہو سکتی ہیں وہ ڈارون کے نزدیک محض موروثی عادتیں ہیں جو کہ جہد للبقا اور طبیعی انتخاب سے طبیعت ثانیہ ہو گئی ہیں۔ جو خاصیت اس نسل میں پیدائشی ہے وہ اصلی مورثوں میں ایسی نہ تھی اور عجیب و غریب صنعت جو بعض حیوانات کی جبلتوں میں نمایاں ہوتی ہے وہ صرف نتیجہ ارتقا کا ہے جو مدتوں باقی رہنے والا ہے اور جسکو بتدریج کمال حاصل ہوا ہے جسکا آغاز سب سے قدیم انواع کے مبدء سے ہوا ہے۔ ہماری عقلی عادات اسی طرح پیدا ہوئے ہیں۔ وہ تصورات جن کو روحانیت پیدائشی سمجھتی ہے اور جو کانٹ کے نزدیک عقل کی ماہیت میں داخل ہیں وہ بلاشک ایک حصہ ہمارے موجودہ ذہنی نظام کا ہے لیکن وہ ہمارے پہلے مورثوں میں پیدائشی نہ تھے۔ اونھوں نے اون کو تجربے سے اکتساب کیا تھا اور وہ میراث کے ذریعہ سے ہم میں منتقل ہوئے عقلی عادات یا میلانات کی حیثیت سے اور توارث کا معاون طبیعی انتخاب تھا اور یہ اس طرح رفتہ رفتہ پیدائشی ہو گئے۔

اس نظریۂ انتقال و انتخاب کا ناگزیر نتیجہ یہ ہے کہ انسان کا مبدء لنگور ہے اس کو ڈارون نے اپنی دوسری بڑی کتاب میں پیش کیا ہے جسکا نام پیدائش انسان ہے جو ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔ انسان ایک مولود ہے جو ایک قسم کے لنگوروں سے ہے جو بہ نسبت اور لنگوروں کے نظر کردۂ فطرت تھا۔ وہ جھوٹا غرور جو ہم کو اس رائے کے قبول کرنے سے مانع ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ لنگور میں تمسخر کی خصلت ہے جس سے وہ کریہ شکل یا فاترالعقل معلوم ہوتا ہے وہ گویا انسان کی ایک نقل ہے ہم کو یہ نہ خیال کرنا چاہئے یہ سمجھ لو کہ ہم شیر سے یا گلاب کے درخت سے پیدا ہوئے ہیں۔ عجب تو ہے کہ ہم کو یہ خیال

ا؎ دیکھو ہیکل (Haeckel,) نیچرل ہسٹری آف کریشن تاریخ طبیعی آفرینش کی ۱۲ مصنف۔

نہیں ہوتا جب ہم کتاب مقدس میں پڑھتے ہیں کہ انسان ایک مشت خاک سے پیدا ہوا ہے یہ تو بالکل ہی حقیر مبدء ہے۔ اس عظیم بعد پر نظر کرکے جو مٹی کے ڈھیلے اور لنگور میں ہے جو کہ اعضا اور جوارح رکھتا ہے۔ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ قیصر کانٹ گیٹے ایسے عظیم الشان انسان جانور سے نہیں پیدا ہو سکتے۔ ان انسانوں میں اور لنگور میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ اعتراض خاک میں ملجاتا ہے جب ہم ایک طرف تو ان دیلی کڑیوں پر سلسلے کی نظر کرتے ہیں جو کہ لنگور (مشابہ انسان) اور قیصر پاپوا نیوزیلینڈ اور کافرس وغیرہ) اور دوسری، طرف اس زمانۂ دراز پر غور کرو جو فطرت یعنی جہد للبقا یا انتخاب طبیعی کے لئے درکار ہے کہ مشابہ انسان لنگور قیصر یا گیٹے ہو جائے۔ یہ سچ ہے کہ چھ ہزار سال جو کتاب مقدس میں دنیا کی عمر لکھی ہے کافی نہ ہوئی ہوگی۔ لیکن زمین کی قدیم تاریخ جو تحجرات (گھونگوں اور پرانی ہڈیوں پر جو پتھر بن گئی ہیں) پر مبنی ہے اس علم کی دریافتوں سے جو ہماری صدی میں ہوئی ہیں (جھیلوں اور سمندروں میں جو چیزیں تہ نشین ہوگئی ہیں) پتھر کے اسلحہ وظروف غاروں کے باشندے کجوکن موڈنگا Kjokken-Modding بالنڈ کے ساحل پر وغیرہ) لاکلام یہ ثابت کرتے ہیں کہ نسل انسان بہت قدیم ہے پتھر کی کھدائی جسکو زمانۂ دراز گذرگیا ہے وہ بھی نسبتہً جدید ہے لاانتہا ہی کم کم تغیرات کے لئے لاانتہا ہی مدتیں گزریں: اسٹراس کہتا ہے یہ وہ دو کنجیاں ہیں جس نے اون دروازوں کو کھولا جہاں تک پہنچنا خرق عادت ہی سے ممکن تھا۔ اچھا! کیا مسیحیت یہ تعلیم نہیں کرتی کہ خدا (نعوذ باللہ) انسان ہو گیا! تو پھر ایک جانور کا انسان بنجانا کیا بعید ہے۔ غیر عیسائی مذاہب اس کے غیر ممکن ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے جیسے مسئلۂ تناسخ (جسکی تعلیم مصریوں نے اور براہمۂ ہند نے اور مذہب بودھ نے دی تھی) سے ثابت ہوتا ہے۔ حقیقتہً انسان اور جانور میں کوئی خلیج حائل نہیں ہے (یعنی کوئی استبعاد نہیں ہے) ہم جانور میں حسیت حفظ اور عقل کے ہونے کا انکار نہیں کرتے جو واقعات اسکو ثابت کرتے ہیں ان سے جلدیں کی جلدیں بھر سکتی ہیں۔ اخلاقی حس بھی جانور میں اجنبی شے نہیں ہے۔ اسٹراس کہتا ہے کہ کتے میں اس حس کا ظہور کوڑے سے ممکن ہے۔ لیکن کیا یہی بات ہم اکثر انسانوں کے بارے میں نہیں کہہ سکتے؟ جانور میں احساس بادرانہ محبت اور موانست اور اطاعت کا ہوتا ہے۔ ہمارے اور اونکے اس احساس میں صرف درجے کا فرق ہے۔ اوسکا نفس ہمارے نفس سے وہی نسبت رکھتا ہے جو

کلی کو پھول یا پھل سے ہوتا ہے۔

ہم معاصر مادیت کے اس خیال پر بحث نہ کریں گے ہم سے اٹھارھویں صدی کی تعلیمات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ وہ چیز جو اس زمانے کی جدید مادیت کی خصوصیت ہے وہ یہ نہیں ہے کہ کائنات کی توضیح میکانیات سے ہو یا علل غائیہ کا قطعاً انکار کیا جائے اس اعتبار سے اور اکثر اعتبارات سے دیمقراطیس کے عہد سے اب تک مادیت کے اصول میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن صرف یہ واقعہ (ڈاروِن کا شکر گزار ہونا چاہئے) کہ وہ اعتراض جو الٰہیات والے ہمیشہ دوہرایا کرتے تھے اور کوئی جواب نہیں بن پڑتا تھا کہ جو کام کسی مقصد سے کیا جاتا ہے وہ ایک صانع کو چاہتا ہے یعنی عقل اور تجویز کو۔ کیا سب سے عمدہ صنعت بالکل کامل کمرۂ تاریک (عکاسی کا سامان) یعنی انسان کی آنکھ نہیں ہے۔ ڈاروِن کے اتباع کہتے ہیں کہ اسکا جواب ڈاروِن نے دیا ہے۔

دوسرے اعتبارات سے اس زمانے کی مادیت نہ صرف اٹھارھویں صدی کی مادیت اور یونانی مادیت کے موافق ہے بلکہ جرمن کی تصوریت اور اسپنوزا کے مسئلہ وحدت الوجود سے بھی اصلی مسائل میں موافقت رکھتی ہے: کائنات یا سب ایک کو خدا کی جگہ رکھا ہے مجموعی جوہریت وجود کی قطعی مذہب تعین۔ اس امر پر زور دینے کے لئے جرمن کے اہل مادہ ہمارے زمانے کے اپنے مذہب کو (مونزم) احدیت کہتے ہیں۔

مادی احدیت اور تصوری احدیت میں فکٹی و شیلنگ و ہیگل کی جو فرق ہے وہ اس طرح بیان ہو سکتا ہے: پہلے اصرار کے ساتھ غائیت کے منکر ہیں درحالیکہ پچھلے جن پر کانٹ کی تعلیم کا اثر پڑا اوس کی کتاب کریٹک آف ججمنٹ ہے فطرت میں غائیت کو مانتے ہیں اگرچہ مافوق الفطری خالق کی تجویزوں کو نہ تسلیم کریں یہ لوگ باطنی غائیت کو مانتے ہیں۔ ہیگل کا تصور سب سے اعلیٰ غایت فطرت کی۔ ہے جسکا تحقق بذریعہ ارتقا کے ہوتا ہے ایسا ارتقا جو طبیعی بھی ہے اور منطقی بھی: طبیعی تو اس حد تک جس حد تک وہ شعور سے عاری ہے اور منطقی اس حد تک جس میں اتفاق بھی داخل ہے۔ لہذا یہ درحقیقت بعینہ وہی ہے جسکو شیلنگ اور سب سے بڑھکر شاپنہار اُسے اوسکے حقیقی نام سے یاد کرتا ہے: ارادہ

اب ہم از خود یہ سوال کر سکتے ہیں کہ: کیا ڈاروِن کا اصول جسکو مادیت پکارتی ہے ایسے قطعی اعتماد کے ساتھ تقویت دیتا ہے نہ کہ پلٹ دیتا ہے باطنی مقصدیت کے مفروض کو؟

کیا یہ حقیقتاً صحیح ہے کہ جہد للبقا سبب اول ہے اور یہ قطعاً میکانی ہے؟ کیا جینے کی کوشش یہ ہر انہار کا سلسلہ بیوہ ہشن زندگی ارادہ یا کوشش مقدم نہیں ہے (یعنی جہد للبقا فرع ہے ارادۂ حیات کی) لائبنز کے اس مہتم بالشان بیان کے مطابق جسکے بغیر کوئی جوہر نہیں ہوسکتا؟ لہذا کیا اسکا مقدمہ ایک قدیم اعلےٰ غیر مادی سبب نہیں ہے؟ اس ضابطۂ جہد للبقا کے کیا اور کوئی معنی ہوسکتے ہیں سوا کوشش کے تاکہ موجود رہیں؟ یہ یعنی ہم کو براہ راست مقصدیت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اسکے علاوہ ہم اسکا انکار نہیں کرسکتے کہ ڈاروِن کے تمام اصطلاحات ماخوذ ہیں نظریۂ مقصدیت سے: اصطلاحات انتخاب پسند سے بداہتہً ایک ذی عقل[۵] عنصر فطرت میں داخل ہوجاتا ہے؟ کہا جاتا ہے کہ یہ صرف تصویریں ہیں یعنی کلامی صنائع ہیں۔ بہت خوب۔ لیکن بغیر ایسی عبارت کے کام نہیں چل سکتا اس سے ثابت ہے کہ فطرت کی توضیح خالص میکانیت سے ناممکن ہے؟

ف۔ ۷۔ ایجابیت اور جدید انتقادیت

یہ کہنا ضروری ہے کہ کل مادئیین ایک ہی انداز کے ایجابی اور تحکمی نہیں ہیں۔ خلاف رائے ایک شخص لووِنتھال[۶] کے جو مصنف فورس اور میٹر کو بھی تجدیدیت کا ملزم ٹھہراتا ہے جرمن و فرانس و انگلستان میں ایک کثیر تعداد عقلا کی اہل اخلاق اور طبعیین مورخین و اہل عضویات ایسے ہیں جو مادیت کے حامی ہیں ہر فلسفہ سے زیادہ لیکن خواہ احتیاطاً خواہ مصلحت بینی سے حدود بحث کے اندر رہتے ہیں ایسی بحث جو لوک و ہیوم و کانٹ کی تنقید کے موافق ہے۔ فرانس میں یہ گروہ جو قطعاً مابعد الطبیعت کے دشمن ہیں اور اوسکی جگہ سائنس کو قائم کرنا چاہتے ہیں

سلہ ہیکل Haeckel خود کہتا ہے: گزشتہ تحلیل میں جوش جو تعین کرتے ہیں حالت کو کوشش اور اوسکی مختلف صورتیں صرف حفاظت ذات کے لئے ہیں۔ دیکھو اوسکی نیچرل ہسٹری آف کری ایشن صفحات ۲۸۲ و مابعد اب مادیت نہیں رہی۔ بلکہ خالص ارادیت ہے۔

سلہ ۵ دیکھو ڈاروِن کا جواب ایسے اعتراضات پر۔ اوریجن آف اسپیشیز میں۔ طبع ششم باب چہارم صفحات ۵۸ وغیرہ۔ ترجمہ جرمن۔

سلہ Dr. Ed. Lowenthal, System und Geschichte des Naturalismus., Leipsic, 1861. 5 th Ed., 1866.

گزشتہ تیس برس سے کومٹ کے جھنڈے کے گرد جمع ہو رہے ہیں یہ گروہ ایجابی فرقے کے نام سے مشہور ہے۔

آگسٹ کومٹ بہ مقام مونٹ پلیر Montpellier سنہ ۱۷۹۸ء میں پیدا ہوا۔ وہ اکول پولی ٹکنک Ecole polytechnique میں داخل ہوا اسکے بعد معلم اور ممتحن اس اسکول کا مقرر ہوا۔ اس اسکول میں عہد رسٹوریشن (استرداد سلطنت) کے بعد روایتیں اٹھارھویں صدی کی باقی رہ گئی تھیں۔ اس کی کتاب کورس دی فلاسوفی پازیٹو نے اوس کو ہمارے زمانہ کے مجددین[1] کی گروہ میں جگہ دی۔ ایمل لٹری[2] فرانس میں

---

[1] ۶ جلدیں پاریس ۱۸۳۹-۴۲۔ طبع دوم مع ایک دیباچہ کے جسکو لٹری (Littré) نے لکھا تھا مقام پارس ۱۸۶۴ (انگریزی ترجمہ صرف مطالب آزادانہ تحریر کے بعد از تلخیص کی ہاریٹ مارٹینو نے مطبوعہ لنڈن ۱۸۵۳) اس کے بعد کے تصانیف Systéme de politique positive چار جلدیں مطبوعہ پاریس ۱۸۵۱-۵۴ (انگریزی ترجمہ ۱۸۷۵-۷۷) Catéchisme positiviste 1853 ترجمہ انگریزی کانگریو Congreve ۱۸۵۸ طبع دوم ۱۸۸۳) دیکھو لٹری Comte et la philosophie positiviste پاریس ۱۸۶۳ طبع دوم ۱۸۶۴ جے۔ یس۔ مل کی۔ کومٹ و پازیٹوزم مطبوعہ لنڈن ۱۸۶۵ طبع سوم ۱۸۸۲ B.Pünjer, Der Positivismus, etc. (Jahrbücher f. Protestantische Theologie), 1878; E. Caird سوشل فلاسوفی اینڈ ریلجن کومٹ گلاسکو ۱۸۸۵ H.Gruber, comte und der Positivismus, 1890; same author, Dér Positivismus vom Tode Comte's, etc., 1891; J. Watson, Comte, Mill, and Spencer, New york, 1895.—Tr

[2] 1801–1881. Analyse raisonnée du Cours de philosophie positive de M. A. Comte, Paris, 1845; Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés, 1849: Conservation, révolution et positivisme, 1852; Paroles de philosophie positive, 1859; Auguste Comte et la philosophie positive, 1863; Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, 1876.

اور جان اسٹوارٹ مل[له] انگلستان میں سب سے ممتاز پیرووں سے کومٹ کے تھے۔ کومٹ نے بہ مقام پارس ۱۸۵۷ء میں وفات پائی۔

ایجابیت صرف نفی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اوسکا کوئی فرقہ نہو سکتا یہ ایک نظام ہے جسکی مرکزی تعلیم نظریہ ہے تاریخ تعقل کا۔ یہ گویا ایک تتمہ ہے ہیگل کے فلسفۂ ذہن کا حقیقت کا پہلو لئے ہوے۔

کومٹ کے نزدیک ذہن انسان تین منزلوں سے تعقل یا تفلسف کی گزرتا ہے۔ الٰہیات کی منزل جو کہ ابتدائی ہے اور یہ عہد طفلی کی مظہر ہے مابعد الطبعی منزل اور ایجابی منزل۔

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ لٹری ریویو پاریٹو کا بھی بانی تھا (۱۸۶۷-۱۸۸۳) اوسکی لغت زبان فرانسہ کی اوسکی شان و شوکت کو نمایاں کرتی ہے۔

له جان اسٹوارٹ مل اور لٹری دونوں کومٹ کے وہی معاشرتی شہر کو نہیں قبول کرتے جسکا نوو سینٹ سائمن سے لیا گیا ہے۔ ان ایجابی فرقہ کے اشخاص کے ساتھ ہم کو ضم کرنا چاہئے اون اشخاص کو جو ایجابی تحریک کے واقعی نمائندے تھے یہ دونوں بڑے صاحب ذکاوت و جدت ریاضی داں یسوفی جرمین (۱۷۷۶-۱۸۳۱) جس کو کومٹ سے پہلے ہی کومٹ کا نظام منکشف ہوا تھا میم صاحبہ کی کتاب Considerations generale sur L' ētat des Sciences et des lettres aux differentes epoques de leur Culture یہ تصانیف مصنفہ کی وفات کے بعد شائع ہوئیں جسکو ایل ہربٹ L' Herbette نے شائع کیا تھا مقام پاریس ۱۸۳۳) دوسرا شخص ایم کورناٹ تھا یہ مصنف تھا ایک مضمون کا

Essai sur les Fondements de nos Connaissances et sur les Caractéres de la Critique philosophique(1851) اور ایک رسالہ Traité de L' enchainement des idees Fondamentales dans les Sciences et dans L' histoire(1861),

اس کے نتائج بھی ٹھیک ویسے ہی ہیں جیسے کومٹ کے ۱۲ حاشیہ مصنف

الٰہیات یا تشبیہی نقطۂ نظر سے کائنات کے مظاہر مستقل غیر متحرک قوانین کا تصرف نہیں ہے بلکہ ارادوں کا تصرف ہے جو مثل ہمارے ارادے کے ہیں۔ ابتدائی صورت تعقل کی تین منزلوں پر شامل ہے پہلی منزل میں بعض بےجان چیزیں جاندار اور صاحب عقل سمجھی گئیں (فیٹش ازم) سنگ پرستی (ایسے بتوں کی پرستش جو انسانی شکل نہ رکھتے ہوں) دوسری منزل میں ان دیکھی چیزیں بعض انواع اشیا یا امور پر تصرف رکھتی ہوئی مانی جاتی ہیں یہ (دیوتا اور دیویوں کی پرستش) یا موکل پرستی تھی۔ اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ کے یہ سب دیوتا اور دیویاں خدائے واحد کی ذات میں مستغرق ہو گئیں جس نے عالم کو پیدا کیا اور اب بھی وہ حاکم ہے خواہ بذات خود خواہ بذریعہ فرشتوں کے یہ فرشتے خدا کے بعد مرتبہ رکھتے ہیں ع" بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر"۔ یہ مذہب توحید ہے۔

مابعد الطبیعی تعقل مظاہر عالم کو ذی شعور ارادوں کے ذریعہ سے نہیں سمجھاتا بلکہ بذریعہ مجردات کے جو حقیقی موجودات مانے جاتے ہیں۔ فطرت کا حاکم وہ خدا نہیں ہے جو انسان سے مشابہ ہے بلکہ ایک قوت یا توانائی یا اصول کے تصرف میں ہے ہم نے ایسے معبودوں کو ترک کر دیا جو قدما کے نزدیک فطرت میں آباد تھے اور ان کی جگہ نفوس (ارواح) کو رکھا ہے وہ مخفی جوہر ہیں۔ ہم واقعات کو عالم کے رجحانات سے واضح کرنے کا دعوے کرتے ہیں جن کو ہم ذی عقل مانتے ہیں اگرچہ کوئی شخصیت انکی متعین نہیں کرتے ہم عالم کے لئے ایک رجحان کمال کا ثابت کرتے ہیں۔ جو خدا سے کراہت رکھتا ہے ایک شفا بخش خوبی (اعجوبہ کار قوت) جس میں مخفی صفات ہیں۔ مابعد الطبیعی مذہب میں یہ غلطی ہے کہ مجردات کو حقائق مان لیا ہے۔

مابعد الطبیعت کی فرماں روائی جو کم و بیش متاثر تھی الٰہیات کی روح سے ہیوم کے وقت تک قائم رہی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ (نامینل ازم) اسمیت اور (ریلسٹ) حقیقت کی بحثیں چھڑی ہوئی تھیں۔ یہ جدید خیال کی پہلی کوشش تھی کہ لفظی نزاع اور مناقشات سے نجات حاصل ہو یہ کوشش ایک نیک فال تھی ایجابیت کے عہد کی (ڈیکارٹیس بیکن ہابس گلیلیو گیسنڈائی نیوٹن کا عہد)۔ اسی زمانے سے ہمیشہ ایجابی توضیح واقعات کی رفتہ رفتہ غالب ہوتی گئی الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کی توضیحات پر اسی تناسب سے جس سے سائنس کی ترقی تحقیقات مسائل سائنس کے اصول پر ہوتی گئی اور مستقل قوانین دریافت ہوتے گئے۔

مثل فلسفہ کے ہر سائنس خصوصیت کے ساتھ ان تین منزلوں سے پے در پے گزرتا ہے: الہیات کی حالت مابعد الطبیعت کی حالت اور ایجابی حالت ۔

پس مختلف شعبے انسانی علم کے تکمیل حاصل کرتے رہے ہیں مختلف سرعتوں کے ساتھ اور ایک ہی ساتھ ایک حالت سے انکی دوسری حالت نہیں بدلا کرتی۔ پے در پے حالتیں جن میں وہ داخل ہوا کرتے ہیں مابعد الطبیعی منزل اور ایجابی منزل کا نشان منطقی ترتیب کے موافق ہوا کرتا ہے۔ اس طرح ترتیب کی تلاش سے جنہیں خالص علوم کا گزر ہوتا ہے کومٹ نے اپنی مشہور تقسیم علوم کی درست کی

مختلف علوم کا اندازہ کرکے وہ یہ کہتا ہے کہ علوم کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی سے انکی طبیعی ترتیب ہوسکتی ہے علوم کی پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے اور کلیت کم ہوتی جاتی ہے: چنانچہ ہر ایک علم ان میں سے موقوف ہے ان حقیقتوں پر جو اوس سے پہلے سب علموں میں دریافت ہوچکی ہوں مع علم زیر بحث کی خصوصیتوں کے۔

علم العدد (ارتماطیقی اور الجبرہ) سب سے بسیط مفہوم سے بحث کرتا ہے اور سب سے کلی مظہر ہے وہ حقیقتیں جو اس میں پیدا ہوئی ہیں وہ جملہ اشیا پر صادق آتی ہیں اور وہ خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہیں۔ ہم اس علم کو با استقلال بلا مدد دوسرے علوم کے حاصل کرسکتے ہیں۔ لہذا یہ بنیادی علم ہے اور خاص معنی سے پہلا فلسفہ ہے۔ اسکے بعد جیومطریہ (علم ہندسہ) کا مرتبہ ہے جسکے مقدمات عدد کے قوانین ہیں اور علم ہندسہ کو بلا مدد کسی اور علم کے باستثنائے علم عدد حاصل کرسکتے ہیں۔ اسکے بعد مرتبہ عقلی میکانات کا ہے جو موقوف ہے علم عدد اور علم ہندسہ پر۔ ان علوم کے ساتھ میکانات میں توازن اور حرکت کے قوانین کا اضافہ ہوتا ہے۔ حقائق الجبرہ اور جیومطری کے صحیح ہی رہیں گے اگرچہ حقیقتیں علم میکانات کی نہ ہوں۔ لہذا حساب الجبرہ اور ہندسہ میکانات پر موقوف نہیں ہیں بلکہ میکانات علم عدد اور علم الابعاد پر موقوف ہے۔ علم عدد (حساب والجبرہ) علم ہندسہ اور عقلی میکانات یہ سب مل کے علم ریاضیات پیدا ہوتا ہے جو کہ کلی علم ہے اور خاص بنیاد ہے فلسفہ[1] فطرت کی

---

[1] Cours de philosophie positive, Vol. 1. ملاحظ ہو فیثا غورس و افلاطون و دی کارٹ ۱۲ مصنف

علم ہیئت کو براہ مستقیم ریاضیات سے تعلق ہے اوسکے حقائق علم حساب اور علم ہندسہ اور میکانات پر مبنی ہیں ان علوم پر علم ہیئت کوئی اثر نہیں رکھتا مگر اسکے ساتھ ایک قسم کے جدید واقعات کو ضم کر دیتا ہے یعنی قوانین جذب کو۔[1]

علم ہیئت کے بعد طبیعیات کا مرتبہ ہے جو نہ صرف ریاضیات پر موقوف ہے بلکہ علم ہیئت پر بھی کیونکہ ارضی مظاہر پر زمین کی حرکت اور اجرام فلکی کی حرکت کا اثر ہے اسی میں علم بیرالوجی (علم الثقل) ہے یہ ایک انتقالی حالت ہے درمیان علم ہیئت اور علم طبیعیات کے تھرمالوجی یا علم الحرارت، اکوسٹک یا علم الصوت، آپٹک یعنی علم المناظر اور الکٹرالوجی علم کہربائیات مشترک ہے۔ درمیان علم طبیعیات کے اور اوس علم کے جو فوراً اس کے بعد ہی ہمارے میزان علوم میں ہے کیمسٹری (علم کیمیا)

علم کیمیائیات اپنے حقائق کو قوانین طبیعیات میں اضافہ کرتا ہے خصوصاً علم الحرارت اور علم کہربائیات میں جس پر یہ اصلاً موقوف ہے۔[2] بائیولوجی (علم الحیات) فزیالوجی (عضویات) علوم مذکورہ بالا کی حقیقتوں کے ساتھ ایک قسم خاص قوانین کو اضافہ کرتا ہے جو اوس سے مخصوص ہیں بالآخر میزان کے اوپر سوشل فزکس یا سوشیالوجی[3] (علم الاجتماع یا علم معاشرت) ہے جو کہ موقوف ہے جملہ علوم مذکورہ صدر پر اور جدید معلومات ان کو دیتا ہے۔ فی الواقع قوانین عضوی (آلی) اور حیوانی حیات مع قوانین غیر آلی ماہیت کے انسانی معاشرت پر اثر ڈالتے ہیں یا تو وہ براہ راست حیات پر موثر ہیں یا اون طبیعی شرائط کو متعین کرنے سے جنکے تحت معاشرتی اجتماع کو کمال حاصل ہوتا ہے۔

ان علوم کے ساتھ جن کو کومٹ تجرد (انتزاعی) کہتا ہے اوسی کے مطابق علوم اعیانی بھی اون کے ساتھ وابستہ ہیں طبیعیات اور کیمیائیات کے ساتھ جو کہ مجرد یا انتزاعی علوم ہیں منرالوجی (علم معدنیات) اعیانی علم ہے (فزیالوجی) عضویات کے ساتھ جو کہ انتزاعی علم ہے (زوآلوجی) علم حیوانات اور باٹنی علم نباتات اعیانی علوم وابستہ ہیں۔ یہ جنکا ذکر آخر میں کیا گیا ہے یہ موجودات اور اشیا سے تعلق رکھتے ہیں۔

[1] Cours de philosophie positive کورس دی فلاسوفی پازیٹو

جلد دوم [2] Id جلد سوم۔ [3] Id جلد چہارم و پنجم

اور پہلے جنکا مذکور ہوا وہ کلی قوانین حوادث سے متعلق ہیں۔ اعیانی علوم فروتاً بہت آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہیں بہ نسبت انتزاعی علوم کے کیونکہ وہ موقوف ہیں ان پر۔ لہٰذا ان علوم نے ابھی بیانی منزل سے تجاوز نہیں کیا ہے۔

انتزاعی علوم (ریاضیات علم ہیئت علم الطبیعیات علم کیمیا علم الحیات علم معاشرت) الہیات کی منزل سے گزر کے مابعد الطبیعت اور ایجابی منزلوں میں اپنی سادگی کی ترتیب سے فائز ہوئے۔ جس قدر کوئی علم پیچیدہ ہے اتنی ہی مشکلیں اوس علم سے انسانی ذہن کی راہ میں پیدا ہوتی ہیں عموماً جملہ ازمان میں اور خصوصاً شخصی ذہن میں۔ چنانچہ ریاضیات جو سب سے سادہ اور بسیط علم ہے ہزارہا سال سے تقریباً ایجابی صورت میں چلا آیا ہے سچ یہ ہے کہ اس علم کو کبھی الہیات سے لگاؤ نہ تھا اس معنی سے کہ کسی صاحب ہوش نے خدا سے یہ دعا نہ مانگی ہوگی کہ تین ستے دس ہوجائیں یا یہ کہ مثلث کے تینوں زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں سے زیادہ ہوجائے۔ یہ ابتدا ہی سے سمجھ لیا گیا تھا کہ ان امور میں کسی قسم کی آزادی کو دخل نہیں ہے۔

ہم یہ بات علم ہیئت کے باب میں نہیں کہہ سکتے۔ اسکو ایک زمانہ میں الہیات سے تعلق تھا اوس عہد میں ستارے یا تو خود ہی دیوتا سمجھے جاتے تھے یا دیوتاؤں کے ارادوں سے حرکت کرتے تھے یہ زمانہ مذہب تعدد الہٰ کا تھا یا خدائے واحد کی مشیت سے یہ عہد توحید کا تھا۔ اسی حالت سے یوشع علیہ السلام کے معجزہ (ردشمس) کا تعلق ہے۔ اس علم کا عہد مابعد الطبیعی بھی گزر چکا ہے اوس عہد میں اجرام سماوی کی منتظم حرکت کی اس طور سے توضیح کیجاتی تھی کہ کمال کی جانب اونکا میلان ہے (باکامل ہوجانے کا شوق رکھتے ہیں) ارسطاطالیس گویا کلیتہً علم ہیئت کو الہیات سے متعلق مانتا تھا بلکہ کوپرنیکس اور کیپلر بھی مابعد الطبیعین ہی رہے اور اس علم نے ایجابی صورت نیوٹن کے زمانہ تک نہیں پیدا کی۔ ہمارے زمانے میں ایجابی علم ہیئت عامۃ الناس کے شعور کا ایک جزو ہوگئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اب بارش اور اچھے موسم کے لئے خدا سے دعا کرتے ہیں لیکن ہم خدا سے شمس کی مرئی حرکت کے روک دینے کی یا مدارات کواکب کے بدل دینے کی آرزو نہیں کرتے۔ ہم آثار علوی (میٹورولوجی) میں اب تک الہیات سے لگاؤ رکھتے ہیں کیونکہ اس میدان میں آثار کا ایک نظم خاص سے واقع ہونا کمتر پایا جاتا ہے اور چونکہ اونکی ظاہری بے ترتیبی اور ہمارا

سچے قوانین سے جاہل ہونا سریع الاعتقادی (وہم پرستی) کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کسی آزاد ارادے کے تصرف میں ہیں۔ مگر علم ہیئت نے اس رائے کو ترک کر دیا ہے۔ علم الطبیعیات اور کیمیا الہیٰتی مابعد الطبیعی علوم بہ نسبت فلکیات کے علم کے بہت مدت تک رہ چکے ہیں۔ ان میں مخفی صفات ہولناک امور ہمدردیاں اور دوسرے انتزاعی امور جن کو حقیقیئن سمجھتے تھے کثرت سے ہیں علم کیمیا الکیمیا (سونے چاندی بنانے کا علم) اٹھارھویں صدی تک رہا اور لیوائزیر کے زمانے تک ایجابی مسلم نہ ہوا تھا۔ فزیالوجی (عضویات) کے ایجابیت کے آستانے تک فائز ہونے میں اور بھی زیادہ زمانہ گزرا۔ زمانہ حال تک (خیال کرو اسٹال کی حیوانی اور حیاتی قوت اور شیلنگ اور اوکن کے خیالات) یہ علم ٹھیک مابعد الطبیعت کے عین وسط میں تھا (بائیولوجی) علم الحیات بیخاٹ (Bichat) کے عہد سے اور پیچھے نہیں گیا۔ بالآخر (اجتماعی معاشرت) سوشیالوجی اور (علم اخلاق اور علم تمدن) ابھی تک اوس سدّ راہ کے پار نہیں ہوا جو مابعد الطبیعت کو ایجابیت سے جدا کرتا ہے۔ اکثر ارباب عقل ابھی الٰہیات کی منزل سے بھی نہیں گزرے (ڈی میسٹری ڈی بونالڈ فرقہ الٰہیات[1])۔ یہ سچ ہے کہ تمدنی ایجابیت کی کوشش ہابس اور اسپنوزا نے کی تھی جو انسان پر اس طرح بحث کرتے تھے جس طرح خطوط وسطوح واجسام پر بحث کی جاتی ہے لیکن اونکی اس کوشش کا کوئی جواب نہیں دیا گیا اٹھارھویں صدی اور انقلاب (فرانس) نے ایجابی علم تمدن کے لئے راہ صاف کی مگر اوسکو قائم نہیں کیا۔ ایجابیت اوس عزت کی مدعی ہے کہ وہی اوسکی بانی ہوئی۔

تمدنی اور معاشرتی خیالات ایک دوسرے کے پیچھے آتے ہیں ایک معین قانون کے مطابق۔ جب یہ قانون معلوم ہو جائیگا۔ تاریخ غیر مربوط نہ رہے گی بلکہ مثل طبیعیات اور کیمیا کے ایک علم ہو جائیگی۔ تاریخی واقعات ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں

[1] الٰہیات کا فرقہ جس کے خاص نمایندے دی بونالڈ (۱۸۴۰-۱۷۵۴) اور جوزف ڈی میسٹری (۱۸۲۱-۱۷۵۳) عقل کلی کو عقل شخصی کے مقابل اور فلسفۂ الٰہی کو انسانی فلسفہ کے مقابل کرتے ہیں جسے الہامی تعلیم کہا گیا ہے نظریات تمدن اور مذہبی آزادی حکومت الٰہی کے نظام کے مقابل ہے جسکو اب الٹرامونٹانزم کہتے ہیں۔ مصنف

اور ان میں ویسا ہی ضروری تعلق ہے جیسے علم الحیات کے مظاہر میں ہے۔ اگلے زمانے میں ممکن تھا کہ کوئی شخص یہ یقین کرتا کہ گناہ اور جرم کے ارتکاب میں سال بہ سال بڑا فرق ہوتا ہوگا یہ کہ اتفاق و خود مختاری اس میدان میں غالب رہتے ہیں بہ نسبت اور مقامات کے لیکن شمار و اعداد جسکو حکومت شائع کرتی رہتی ہے اسکے خلاف ثابت کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو لازم ہے کہ اصلی مفہوم اور تاریخی امور پہ زور دیں یعنی معاشرت کے مظاہر مثل اور چیزوں کے مقررہ قوانین کے تابع ہیں اور یہ کہ مافوق الفطرت مداخلت کی معاشرتی اجتماع کی تکمیل میں شرکت نہیں ہوتی۔

جب معاشرتی اخلاق ایجابی علم کے مرتبے پر پہنچیں گے یعنی سائنس کے مرتبے پر۔ کیونکہ ایجابی سائنس ہی صرف حقیقی سائنس ہے۔ مجموعہ علوم (سائنسز) یعنی فلسفہ بھی ایجابی ہو جائیگا ایجابی فلسفہ اب کوئی جداگانہ علم نہیں ہے یہ ترکیبی عمل ہے منتظم شریک انسانی علم کا۔ علوم سے پیدا ہوکے یہ اون سے اسلوب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتا: اس میں تجربے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے اور اوسکا تکملہ استقراء اور استخراج سے ہوتا ہے۔ ایجابی فلسفہ لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے فلسفہ ہے کیونکہ اوسکا معروض بحث مجموعہ مظاہر یعنی کل کائنات ہے۔ یہ کام ایجابیت کا ہے کہ اس مجموعیت کا ملاحظہ کیا جائے تاکہ پورا میدان انسانی علم کا شے واحد ہو جائے، تاکہ سائنس فلسفیانہ ہو جائیں اور فلسفہ سائنٹیفک عالمانہ ہو جائے۔ تاکہ اول کو وہ وحدت دیجائے جسکی اوسکو ضرورت ہے اور دوسرے کو وہ شان پھر عطا ہو جسکو زمانہ حال کی بے اعتباریوں سے اوس نے کھو دیا تھا۔

سلطنت مابعد الطبیعت کی اب قریب الختم ہے۔ کیونکہ اس زمانے کے سنجیدہ اہل عقل اسکو ترک کرتے جاتے ہیں اسکا سبب ظاہر ہے یہ بھی کوئی حقیقی علم نہ تھا۔ جو کچھ اوس نے اگلے زمانے میں یا جدید دور میں کیا وہ یہ تھا کہ ایک مفروض کے بعد دوسرا بدلا لیکن قیام نہ تھا۔ وہ نظام جو اوس نے پیدا کئے وہ ایک دوسرے سے اصول ہی میں اختلاف رکھتے تھے۔ سائنس کی تاریخ سے علی الاتصال ترقی ظاہر ہوتی ہے: جو ایک مرتبہ حاصل ہوگیا وہ ہمیشہ کے لئے قائم رہا۔ مابعد الطبیعت میں بہ خلاف اسکے ہر چیز ایک دائمی اضطرابی حالت میں ہے اور ایسا انقلاب جو کبھی ختم ہونیوالا نہیں ہے۔

مابعد الطبیعت بلاشک ایک تاریخی منصب رکھتی ہے اور اوس نے اس منصب کو بڑی خوبی سے سرانجام دیا۔ اوس نے مذاہب کو برباد کر دیا اور ایجابی علم کے لئے راستہ نکالا۔ یونان میں اوس نے تعدد الٰہ پرستی کے اعتقاد کو مغلوب کر دیا اور اسکی جگہ توحید کو قائم کیا۔ مسیحی عالم میں اوس نے وہ بدعتیں ایجاد کیں جنھوں نے آہستہ آہستہ کیتھولک مذہب کو ضعیف کر کے اوسکے نظام کو باطل کر دیا۔ لیکن یہ درحقیقت منفی اور انتقادی کام تھا اور یہ اب ختم ہو چکا اور اس علم کے دو ہزار سال کے کام کی کم حقیقتی کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے سائنس کی سریع اور متواتر ترقی کے ساتھ اوس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ مابعد الطبیعت انسانی ذہن کی تاریخ میں ایک چلتی پھرتی چھاؤں تھی۔[۱]

مذکورۂ بالا خلاصے میں کومٹ اور لِٹری کا فلسفہ شامل ہے باستثناء تمدنی اور معاشرتی مسائل کے جو کومٹ کے نظام میں داخل ہیں۔ ایک معجون مرکب ہے ایجابیت ریاضیات اور حب انسانی تصوریت کا۔ اس میں مبالغہ کیا گیا ہے ان رایوں کے باب میں جو اٹھارھویں صدی کی انسائیکلوپیڈیا سے ظاہر ہوئے اور خصوصیت کے ساتھ ڈی الیمبرٹ اور ٹرگوٹ اور کنڈورسٹ سے عقلاً سے نمایاں ہوئے اگرچہ ایجابیت جان اسٹوارٹ مل[۲]

---

[۱] Cours de la philosophie positive, Vol, VI; pp 645 ff. Littre, Analyse raisonnee, pp. 55 ff.

[۲] جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) مصنف نظام منطق کا ہے جو نظام استدلالی اور استقرائی ہے مطبوعہ لندن ۱۸۴۳ ایک بہترین تصنیف ہے جس میں استقراء کے لئے وہی کام کرنیکا قصد کیا گیا ہے جو ارسطا طالیس نے قیاس کے لئے کیا تھا۔ یعنی استقراء کے خاص استدلالی ضوابط بنادئے گئے ہیں اور اوسکا علمی معیار مقرر کر دیا گیا ہے۔ مل نے سر ولیم ہملٹن کے فلسفہ کا امتحان بھی کیا ہے جس پر اوسکی خاص کتاب ہے ۱۸۶۵ میں طبع ہوئی اور (طبع پنجم ۱۸۷۸) اور ایک کتاب مل کی کومٹ اور ایجابیت کے نام سے ہے ۱۸۶۵ء۔ یوٹیلی ٹیرینزم (کتاب منفعیت) ۱۸۶۳ طبع جدید ۱۸۷۱ پنجم ۱۸۷۴ میں (بعد فوت) آٹو بائیوگرافی یعنی اپنی سوانح عمری خود ہی تحریر کی ۱۸۷۳۔ دیکھو جیون کا انتقاد جو بار دوم پیور لاجک کے ساتھ چھپا مطبوعہ لندن ۱۸۹۰ اے بین جان اسٹوارٹ مل ایک انتقاد ہے مل کا مطبوعہ لندن ۱۸۸۲

اور ہربرٹ اسپنسر[1] کی جسکی ابتدا ہیوم لوک اور بیکن سے ہوتی ہے اوسمیں بھی آگے گئے کومٹ کی

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ - ایچ لارٹ Philosophis de St.Mill, مطبوعہ پیرس ۱۸۸۶ - سی ڈوگلس جے یس مل جوکہ اوسکے فلسفہ کے مطالعہ پر ہے مطبوعہ اڈنبرا و لندن ۱۸۹۵ - دیکھو واٹسن اور اون تصنیفات کو آئندہ حاشیہ میں تحریر کئے گئے ہیں -

سلہ ہربرٹ اسپنسر (ولادت ۱۸۲۰) اوس نے اپنے نظام کی تکمیل کی خاص مفہوم ارتقاء ہے (دیکھو صفحہ ۴۹۶) اوسکی کتاب سوشل اسٹیٹکس مطبوعہ لندن ۱۸۵۱ء طبع دوم ۱۸۷۴ - پرنسپلس آف سائیکالوجی ۱۸۵۵ طبع دوم ۱۸۷۲ طبع پنجم ۱۸۹۰ فرسٹ پرنسپلس ۱۸۶۲ طبع ہفتم ۱۸۸۹ پرنسپلس آف بائیولوجی ۱۸۶۴-۱۸۶۷ طبع چہارم ۱۸۸۸ پرنسپلس آف سوشیالوجی جلد اول ۱۸۷۶ طبع سوم ۱۸۸۵ جلد دوم ۱۸۷۹-۱۸۸۵ - پرنسپلس آف اتھکس حصہ اول دی ڈیٹا آف ایتھکس ۱۸۷۹ طبع ششم ۱۸۹۲ حصہ دوم انڈکشن مین آف ایتھکس ۱۸۹۲ حصہ سوم دی ایتھکس آف انڈیویجول لائف ۱۸۹۲ حصہ چہارم جسٹس ۱۸۹۱) اوسکے تصانیف تعلیم پر مطبوعہ ۱۸۶۳ تینتیس مرتبہ چھاپے گئے۔ اتھورائزڈ ایپیٹومی اف سنتھیٹک فلاسفی Authorized Epitome of the Synthetic Philosophy یف ایچ کالنس نے تحریر کی مطبوعہ ۱۸۸۹ مترجم جرمن)

اصول اولیہ جسمیں اوسنے جملہ اشیا کو تحویل کیا ہے مادہ حرکت اور قوت ہے یہ جملہ علامتیں غیر معلوم حقیقت کی ہیں وہ ایک ایسی قوت ہے جسکو فطرت کبھی ادراک نہیں کر سکتی - اہل مادہ اوسکو مادہ اور اہل روحانیات ذہن کہتے ہیں لیکن انکا مباحثہ محض نزاع لفظی ہے - دونوں فریق مساوی لغویت کرتے ہیں - ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ وہ سمجھ رہا ہے اوس چیز کو جسے کوئی نہیں سمجھ سکتا (فرسٹ پرنسپلس مطبوعہ امریکہ خلاصہ اور نتیجہ صفحہ ۵۵۷) (اسپنسر پر دیکھو بی پی بون دی فلاسوفی آف ایچ اسپنسر مطبوعہ نیویارک ۱۸۷۴ - اور ہوڈسن اور گرین (کے تصانیف جلد اول) مترجم جرمن) انگریزی ایجابیت جسکا نمایندہ سوا مصنفین مذکورۂ بالا کے الکزنڈر بین ہے (سنسز اینڈ انٹلکٹ ۱۸۵۶ طبع چہارم ۱۸۹۴ دی اموشنس اینڈ دی ول ۱۸۵۹ طبع سوم ۱۸۷۵ منٹل اینڈ مارل سائنس ۱۸۶۸ طبع سوم ۱۸۷۲ - بیس بیلی (دی تھیوری آف ریزننگ ۱۸۵۱ - دی فلاسوفی آف دی ہیومن مائنڈ ۱۸۵۵) جی ایچ لیوئس (کومٹس فلاسوفی ۱۸۴۷ - پرابلم آف لائف اینڈ مائنڈ

لیاقت کا اعتراف ہے گو کہ وہ ایجابیت ایسی صاف اور واضح نہیں ہے جیسے کومٹ کی ہے۔ اس کے ماورا کومٹ فرانس کے فلاسفہ کی طرح معاشرتی خواب نہیں دیکھتا۔ اس کی (اخلاقی) علم الوجود ایک عمدہ اوسط ہے درمیان خفیف روحانیت اور عامیانہ مادیت کے۔ اس کے سوا اوسکی ایجابیت بہ نسبت اور فرانسیسی فلاسفہ کی ایجابیت کے سختی کے ساتھ ٹھیک اُن حدود کے اندر رہتی ہے جن کو بحث و مباحثہ کے لئے ہیوم اور کانٹ کی تنقید نے معین کر دیا تھا کومٹ ہوشیاری سے مطلق کے فلسفہ کو جو ایجابیت کے اصول کا نقیض ہے بچا جاتا ہے وہ مطلقاً نہ تو طرفداری کرتا ہے مادیت کی نہ روحانیت کی یہ دونوں مسلک مابعد طبیعی نظاموں کی حیثیت سے معلوم (یا قابل علم) کی حدوں کے ماورا جاتے ہیں۔

اس معتدل علمی اور حقیقۃً انگریزی صورت کی ایجابیت کے لئے تعینیت میں بھی کوئی چیز مطلق نہیں ہے۔

تعینیت اوسکی نظر میں ایک مفروض تھا جسکو علوم معطل نہیں کر سکتے اور جو روزانہ ترقیوں کی سمت میں راہنمائی کرتا ہے لیکن باوجود اسکے بھی مفروض ہی ہے۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ واقعات بہم ترتیب وار واقع ہوا کرتے ہیں لیکن چونکہ اس کو دنیا کے ایک چھوٹے سے حصہ سے اور قلیل مدت سے تعلق ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ترتیب زیر بحث مطلقاً یکساں ہے اور یہ کہ آیا یکے بعد دیگرے واقع ہوا مقدم کا جو کہ علت ہے اور موخر کا جس کو ہم معلول کہتے ہیں ضروری ہے مابعد الطبیعی مفہوم سے۔ یہ بھی متصور ہو سکتا ہے کہ کہیں نہ کہیں عالم کواکب میں قوانین تواتر (ایک کے بعد دوسرے کا آنا) بالکل مفقود ہوا ور مطلق

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طبع سوم ۱۸۷۴ء بکل Buckle ہسٹری آف سویلیزیشن ان انگلینڈ (۱۸۶۰-۱۸۶۱)

دیکھو ایچ ٹین H. Taine کی Le positivisme anglais Etude Sur J.S.Mill

مطبوعہ پارس ۱۸۶۴ء اور Th. Ribot, La Psychologie anglais Contemporame

طبع دوم ۱۸۷۵ ترجمہ انگریزی نیویارک ۱۸۹۱ جان فسکی (Fiske)

آوٹ لائنس آف کاسمک فلاسوفی نیویارک ۱۸۷۴ء یہ ایک امریکہ کے شاگرد ہربرٹ اسپنسر کے ہیں۔

عدم تعین وہاں حادی ہو۔ ہم اسی فلسفی کی رائے کے موافق بغیر اسکے کہ اصول ایجابیت سے باطل ثابت کریں ایک خالق حکیم و دانا قادر مطلق کو مان لیتے ہیں جسکی مشیت کسی کی تابع نہیں ہے۔ مطلق تک ہماری رسائی محال ہے صرف اضافی ہی ہم سے تعلق رکھتا ہے۔ ہمارا طرز عمل یہ ہے کہ گویا وہ قانون ہم نے مشاہدہ اور استقراء سے ثابت کیا وہ غیر متغیر ہے۔ گویا کہ ترتیب واقعات دوامی اور مستقل ہے گویا کہ تعین مظاہر کا کلیۃً اور مطلقاً ثابت ہے یعنی ہم بلا اختلاف مثل ایجابی اور تجربی علوم کے عمل کیا کرتے ہیں یہ علوم مطلق اور علل اولیہ سے بے پروا ہیں۔ ہم بجائے مابعد الطبیعیت کے ایجابی علم کو جگہ دینا چاہتے ہیں اسی علم پر اس ایجابیت کو ترجیح جو علم اپنے مطلق ہونیکا دعوے کرتا ہے اور جو علم درحقیقت مثل ایک خول کے غیر مثمر ہے۔ ایجابیت کے ماننے والے جانتے ہیں کہ اون کا علم اضافی ہے لیکن بہ تدریج فطرت کو انسان کے زیر حکم لاتا جاتا ہے اور انسان کی محنت خود ایک علم ہے جو کہ مفید ہے اور تمام ترقی کا سرچشمہ ہے۔

جرمنی میں کانٹ کے جدید پیرو یا جدید انتقادیت[1] مطابق فرانس اور انگریزی ایجابیت

---

[1] ایجابیت کے نمایندے جرمنی میں بھی موجود تھے۔ ان میں سے ہم یوجن ڈیورنگ Eugen Duhring
کو سمجھ سکتے ہیں سال ولادت ۱۸۳۳ + (De tempore, Spatio Causalitate,etc.
مطبوعہ برلن ۱۸۶۵ +، Kritische Gesehichte der philosophie
طبع چہارم لیپزگ ۱۸۹۴ + Cursus der Philosophie ۱۸۷۵ und Logik
J.H. Von Kirchmann 1802-1884 + ۱۸۷۸ وغیرہ Wisseuschaftslehre;
مصنف ایک نظام کا ہے جسکو وہ مذہب حقیقت کہتا ہے اور جسکو وہ اکثر تحریرات میں بیان کرتا ہے (تصور اور ہستی کا
ایک ہی مادہ ہے لیکن دونوں میں صورت کا فرق ہے) Die Philosophie des Wissens
۱۸۶۴ مطبوعہ برلن) Ernest Laas ۱۸۳۶ - ۱۸۸۵ (Idealismus und
Positivismus. تین حصوں میں مطبوعہ برلن ۱۸۷۹-۱۸۸۴) وغیرہ - ایجابیت اور جرمن کا مذہب
حقیقت (ریئلزم) جدید انتقادیت سے یہ فرق ہے کہ اس مذہب میں مکان اور وقت اور مادے کی معروضی
حقیقت مانی گئی ہے۔ اور مثل جدید پیروانِ کانٹ کے شاپنہار کے مذہب قنوطیت یعنی مایوسی کی جانب مائل نہیں ہیں۔
دھرنگ Duhring خصوصاً حقیقت کا فلسفی ہے (Wirklichkeitsphilosoph)

کے ہے۔ جسکا اتفاق میوم اور کونڈی لک کی جانب سے ہوا ہے۔ کانٹ کے تابعین غیر ممالک[۵۱] میں بھی ہوتے آئے ہیں خود اوسکے ملک میں اسکی طرف توجہ نہیں ہوئی اسکو بالکل ہی بالائے طاق رکھدیا تھا۔ ۱۸۶۵ء میں یہ آواز زبان زد عام ہوگئی کہ کانٹ[۵۲] کی طرف رجوع کرو یہ ایک جدید فرقے کی صدا تھی جسکا خاص سرگروہ البرٹ لینگ[۵۳] مشہور مصنف تاریخ مادیت[۵۴] کا تھا۔ لینگ مادیت کے ساتھ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یہ بمقابلہ البرٹ لینگ لائبمان Albert Lange, Liebmann وغیرہ کے تحکمی مسلک رکھتا ہے اور بمقابلہ اڈورڈ وان ہارٹمان کے رجائیت کا طرفدار ہے۔

[۱] ان شاگردوں میں سب سے لائق چارلس رینوویر Charles Renouvier یہ مصنف ہے

Manuels de philosophie ancienne et moderne;

Essais de Critique Generale چار جلد طبع ثانی پیرس ۱۸۷۵ء - ۱۸۶۴

Science de al morale دو جلدوں میں مطبوعہ سینٹ کلوڈ ۱۸۶۹ء وغیرہ اور ۱۸۷۲ - ۱۸۹۹ تک یہ

Critique philosophique, Politique, Scientifique. litteraire اوڈیٹر رسالہ

یہ رسالہ ایک لائق حریف Revue philosophique کا جسکا اڈیٹر ٹامس ربٹ تھا۔ بہ خلاف جرمن نیو کریٹیسزم Neo-Criticism کے جو استاد کے اخلاق کو دوسرے درجہ کی اہمیت دیتے تھے رینوویر Renouvier اسکو کانٹ کے نظام کا سنگ محراب تصور کرتا ہے جس کی بنیاد The Annee philosophique, ۱۸۹۰ء میں قائم ہوئی اور اس کا بانی Francois Pillon تھا اور جسکو پختہ کار رینوویر مدد دیتا تھا یہ لائق قائم مقام کریٹک کا تھا۔

مترجم جرمن

[۵۲] اوٹو لائبمان Otto Liebmann ہر باب کو اپنی کتاب کے اس طرح Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865 ختم کرتا ہے ان الفاظ سے

Also muss auf Kant Zuruckgegangen Werden

(پس ہم کو کانٹ کی طرف رجوع کرنا چاہئیے) مترجم جرمن

[۵۳] یہ پروفیسر تھا بمقام ماربرگ - ۱۸۲۸ - ۱۸۷۵ -

[۵۴] اسرلوہن Iserlohn ۱۸۸۲ طبع پنجم جسکو ایچ کوہن نے مرتب کیا لیپزگ ۱۸۹۶ - انگریزی میں ترجمہ کیا ای سی ٹامس نے تین جلدوں میں چھاپا گیا بمقام لندن ۱۸۸۰ - ۱۸۷۷ Logische Studien, 1877.

مترجم جرمن

موافقت کرنے سے رضامند ہے جس حد تک کہ اس علم میں مابعد الطبعیت کے نظام کو اختیار نہیں کیا جاتا۔ مادیت کی بنیاد بالفاظ دیگر بہت مستحکم ہے جب تک اس کا مفہوم میکانیت ہے اور اس میں علل غائیہ کی مطلقاً نفی کیجاتی ہے۔ لیکن (اوسکا بیان ہے) کہ مادیت بالکل وہم باطل ہو جاتی ہے جوں ہی اس میں علم الوجود کے مسئلہ کے حل کرنیکا دعویٰ کیا جاتا ہے یعنی توضیح اشیاء کے اخیر جوہر کی۔ مادہ کیا ہے؟ ایک خیال ہے اور ذہن کے شہود کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ جو کہ ہماری تخئیل میں معروضی حقیقت کے مطابق ہے ایک وجود بنفسہ ہے لیکن ان تصورات اور اس حقیقت کے درمیان ایک خلیج حائل ہے جسکو لاشئے مطلق لاشئے عبور کر سکتی ہے۔ نہیں اس سے بھی زیادہ۔ ہمارے علم کی حد تک مادہ محض ایک تصور ہے (جو ہم میں ہے)۔ تصوریت صحیح ہے نہ کہ مادیت۔ مزید براں تصوریت کی ایک علت موجود ہے اس واقعہ میں کہ یہ انسانی حیات اور انسانی مسرت کے لئے ناگزیر ہے۔ تصور اور مابعد الطبعیت کے کل حقوق محفوظ ہیں مثل مذہب اور صنعت کے انکے حقوق سائنس کے پہلو بہ پہلو ہیں نہ کہ سائنس کے اندر۔ سائنس جسکو کانٹ نے برہان سے ثابت کر دیا ہے بغیر کسی شک وشبہہ کے اور آیندہ ہمیشہ کے لئے۔ شئے بالذات تک نہیں پہنچ سکتا یعنی مطلق تک۔ لہذا چاہئے کہ فلسفہ آزادانہ اور تعین کے ساتھ مابعد الطبعیت کو ترک کر دے اور اپنے آپ کو اہل علم کے لئے محدود کر دے یعنی واقعات کے لئے اس شرط سے یہ وہ ہو سکتی ہے جو یہ اب نہیں رہی کانٹ کے تابعین کے ہاتھوں سے یعنی سائنس۔

جدید انتقادیت صرف ایک حصہ کانٹ کے مذہب کا ہے۔ یہ کانٹ کا مذہب موافق کریٹک آف[1] پیور ریزن کے یعنی کانٹ کے مسلک سے مقولہ امر اور اصول موضوعہ عقل عملی کا منفی ہو گیا ہے یعنی شکست مابعد الطبعیت میں یا جیسے ہمارے بیان سے فرانس میں ایجابیت۔

ایجابیت کے جھنڈے کے گرد کومٹ کے خاص خیالات دور جدید سے آزاد ہو کے اکثر مشاہیر اہل علم اور فاضل ہمارے زمانے کے جمع ہو گئے ہیں: اشخاص مثل کلاد برنارڈ[2]

---

[1] کانٹ کی ایک کتاب کا نام ہے اسکے معنی انتقاد خالص تعقل کے ہیں ۱۲ م

[2] ۱۸۱۳ - ۱۸۷۸ -

ای ڈی بوائزرے مانڈ[1] - ایچ ہلم ہولٹز[2] ویبر فیچنو[3] - ڈبلیو ونڈٹ[4] - ایچ ٹمین[5]

[1] (سال ولادت ۱۸۱۸) Ueber die Grenzen des Naturerkennens (علم الفطرت کے حدود پر) مطبوعہ برلن ۱۸۷۲ء طبع ہفتم ۱۸۹۱ (سات معمے عالم کے) Die sieben Weltrathse مطبوعہ برلن ۱۸۸۰ دونوں اوسکی کتاب ۱۸۸۲ Reden und Aufsalze اسکا موٹو مقولہ دلپسند Ignoramus et ignorabimus.

[2] دیکھو صفحہ ۴۸۸ نوٹ ۱

[3] دیکھو صفحہ ۴۸۹ نوٹ ۲

[4] ولادت ۱۸۳۲ Vorlesungen uber die Menschen und Thierseelo مطبوعہ لیپزک ۱۸۶۳ طبع دوم ۱۸۹۲ ترجمہ انگریزی جے ای کرٹین J.E.Creighton اور ای بی ٹچنیر E.B.Tichener (ہیومن اینڈ اینیمل سائیکالوجی) Human and animal psychology مطبوعہ نیویارک ۱۸۹۵) ۱۸۷۴-۱۸۷۳ Grundzuge der physiologischen Psychologie, 2vols (طبع چہارم ۱۸۹۳) منطق ۱۸۸۰ Logik, 2vols stuttgart ۱۸۸۳-(طبع دوم ۱۸۹۳) Essays مضامین ۱۸۸۵ - اخلاقیات ۱۸۸۶ Stuttgart (طبع دوم ۱۸۹۲) System der philosophie 1889. اس اخیر تصنیف میں جو اس زمانہ کی تصانیف پر بہت اہمیت رکھتی ہے ولہم ونڈٹ wilhelm wundt نے جدید آب وتاب دکھائی ہے جسکی توقع نہ تھی۔ اوس نے مابعد الطبعیت کی خوب توجیہ کی ہے اور اوس نے اس علم کو اوس مقام پر جگہ دی ہے جسکا وہ شایاں ہے بشرطیکہ وہ تجربی اور ایجابی ہو۔ اس کا نظام علمی اون جدت طرازیوں سے نہیں ہے جسمیں قدیم کھنڈروں پر جدید عمارتوں کے تعمیر کرنے کا دعوی کیا جاتا ہے بلکہ ایک وسیع علمی ترکیب ہے اور عمدہ کوشش ہے جدید اور قدیم مباحث میں موافقت پیدا کرنیکی۔ پوری تصنیف بلند خیالی معتدل اور مصلحانہ انداز میں پائی جاتی ہے جسمیں انانیت کا شائبہ نہیں ہے یہ سچے فلسفی کی شان ہے۔ یہ عالم نفسیات لیپزک کا قطعی طور سے پیرو اور اوت کا بھی ہے۔ دیکھو فقرہ ۱ Grundriss der Psychologie Leipsic 1896

[5] دو جلدمیں ولادت فوت 1828-1893 De L intelligence ترجمہ انگریزی Haye نے کیا مطبوعہ ۱۸۷۱

اِی رینن[1] شیرر[2] - ان سب کا فلسفہ جسکو ہم علما[3] کی ایجابیت کہہ سکتے ہیں اوس حد تک حقیقی ہے جس حد تک حقیقت پر مبنی ہے یعنی واقعات اور مشاہدہ اور تجربے پر تصوری ہے اوس حد تک جس حد تک اسکو یہ معرفت حاصل ہے کہ حقیقت جہاں تک انسان کے شعور کی رسائی ہے اوسکی آخری تحلیل ثابت کرتی ہے کہ وہ شہودی ہے وہ محض ہمارے تصورات ہیں اور یہ تصورات نشان یا علامتیں حقیقت کی ہیں اور بذات خود ناقابل علم ہیں -

ف ۱۷ نتیجہ

اگرچہ ایجابی احدیت غالب خصوصیت انیسویں صدی کے فلسفہ کی ہے روحانیت کی

سلہ: (۱۸۲۳-۱۸۹۲) La reforme intellectuelle et morale طبع دوم بمقام پیرس ۱۸۷۲ء Philosophie de l'art طبع دوم ۱۸۶۲ Dialogues et fragments philosophiques ۱۸۷۶ (ترجمہ انگریزی ۱۸۸۳) .... Vie de Jesus ۱۸۶۳ ترجمہ انگریزی ولبر Wilbour -

سلہ - (۱۸۱۵-۱۸۸۹) دیکھو مقدمہ melanges d'historie religieuse طبع دوم پاریس ۱۸۶۵ -

سلہ اسکے آرگن ریویو فلاسوفک Revue philosophique جسکو ٹی ایچ ریبٹ Th, Ribot نے جاری کیا تھا (ریبٹ ممتاز علمائے نفسیات سے تھا اور مصنف کتاب La psychologie anglaise Contemporaine 1875. La psychologie allemande Contemporaine 1879. L. heredite psychologique طبع دوم ۱۸۸۲ء (ترجمہ انگریزی ان کتابوں کا اور ریبٹ کی دوسری کتب کا اوپن کورٹ کی کمپنی نے شائع کیا شیکاگو میں -

The Zeitschrift fur Wissenchaftliche Philosophie of Avenarius; the Rivista di Filosofia Scientifica; Mind (a Quarterly Review of Psychology and Philosophy; The monist of Paul Carus Fundamental Problems

ریڈ کے زمانے سے ناکام کوشش ہوتی رہی کہ وہ بجائے خود قائم رہے۔ کانٹ نے اپنی کتاب کریٹک آف پیور ریزن میں بے رحمی سے اوسکے ٹکڑے اُڑا دیے تھے پھر وہ اسکے زندہ کرنے کی طرف رجوع کرتا ہے اپنے اخلاقی اصول موضوعہ میں اور بالآخر کانٹ نے اوسکی نمایاں خدمت کی ہے ایف ایچ جیکوبی[۱] جو کریٹک کے مخالفین میں ہے وہ روحانیت کی حمایت کرتا ہے اسپنوزا اور شیلنگ اور ہیگل فلسفہ وحدت الوجود کی مخالفت میں جیکوبی انسان کی باطنی حس کی جانب رجوع کرتا ہے۔ عالم الٰہیات اور فلسفی شیلر ماخر[۲] اگرچہ وہ گرمجوشی سے اسپنوزا کا پیرو ہے مگر وہ ایک بالواسطہ طریقہ سے روحانیت کے مقدمہ کو پیش کرتا ہے وہ مذہبی وجدان سے مرافعہ کرتا ہے[۳] اور بیداری کیطرف مائل کرتا ہے۔ کرسچین ایف کراس[۴]

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۴ - طبع دوم شیکاگو بنیادی مسائل میں مطبوع ہوئے ۱۸۹۳ روح انسان The Soul of man وغیرہ -

۱؎ دیکھو ف ۶۳ -

۲؎ ۱۷۶۸-۱۸۳۴ یہ شخص اسپنوزا کا شاگرد تھا (اگرچہ اس میں خود ہی جدت تھی مثل ہرڈر کے) شیلر ماخر کوشش کرتا ہے خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب اخلاق میں کہ استاد کی احدیت کو اصل خود روئیدگی کے ساتھ موافقت دے - اوس نے بجائے انتزاعی تصور وحدت کے تالیف کو اوسکی جگہ قائم کیا ہے جو کہ اعیان سے ہے - اوسکا نظریہ علم جس کا بیان اوس کے Dialektik مکالمہ کے پہلے حصے میں ہے اوسکی پہلی تصنیف کی طرح ایک عمدہ کوشش ہے کہ موافقت کی جائے لاشئے فی العقل کی خالص اہل احساس کے نکتہ اور ہیگل کے لاشئی فی الحس کے ساتھ مجموعہ تصانیف برلن میں ۱۸۳۵-۱۸۶۴ تک مطبوع ہوئے
Reden uber die Religion ۱۷۹۹ وغیرہ - انگریزی ترجمہ جے اومان J. Oman نے کیا مطبوعہ لندن ۱۸۹۳ + مونولوگن monologen ۱۸۰۰ میں مطبوع ہوا
Grundriss der philosophischen Ethik جسکو اے ٹوئسٹن A. Twesten نے ۱۸۴۱ میں شائع کیا۔

۳؎ جوہر مذہب غیر محدود سے نیازمندی کا احساس ہے -

۴؎ ۱۷۸۱-۱۸۳۲ Grundlage des Naturrechts مطبوعہ Jena ۱۸۰۳
Entwurf des Systems der philosophie مطبوعہ Jena ۱۸۰۴

جو اعلےٰ درجہ کے عقلا میں تھا اگرچہ اوسی کے ملک میں اوسکی قدر نہیں ہوئی بجائے وحدت وجود کے مسئلہ کلیت وجود الوہیت یعنی یہ مسئلہ کہ ذات باری تعالےٰ میں کل اشیا موجود ہیں[1] اس حیثیت سے کہ وہ ماورائے کائنات تشخص رکھتا ہے تاہم جوہر ذات میں مخلوق کے ساتھ ہے - کرسچین ایچ ویسی[2]

بقیۂ حاشیہ صفحۂ ۵۱۵ - System der Sittenlehre لیپزگ ۱۸۱۰ (طبع دوم ۱۸۸۶) وغیرہ کراس Krause کا طرز عبارت چونکہ اکثر ناقابل فہم ہوتا ہے فلسفہ میں اسکی ناکامیابی کو مانع ہوا - اور اثر میں بہت تاخیر ہوئی - اشخاص ذیل اس کے پیرو تھے ، جرمن اہرنس German Ahrens وفات پائی بمقام لیپزگ ۱۸۷۴ میں - یہ مصنف تھا Cours de philosophie پیرس ۱۸۳۶-۱۸۳۸ - Cours de droit naturel ou philosophie du droit پیرس ۱۸۳۸ - Cours de philosophie del'historie برسلز ۱۸۴۰ کا - The Belgian Tiberghien, author of Essai theorique et pratique sur la generation des connaissances humaines, paris & leipsic 1844; Esquisse de philosophie morale, Brussels 1854; Logique, paris, 1865 the Frenchman Bouchitte مصنف ہے اس مضمون کا جو کراس پر لکھا گیا ہے Dictionnaire des sciences philosophiques; میں the Spaniard J. S. del Rio جس نے اوس کی اکثر کتابوں کا ترجمہ کیا وغیرہ - ہسپانیہ میں کراس کے اکثر شاگرد آج تک موجود ہیں -

[1] کراس نے چاہا تھا کہ الٰہیت اور وحدت الوجود میں توفیق پیدا کرے وہ یہ مانتا ہے کہ خدائے تعالیٰ نہ عالم کائنات میں ہے نہ کائنات سے خارج بلکہ کائنات اوس میں ہے اور وہ کائنات کی حد کے ماورا ہے اس مسلک کا نام کراس نے پان ان تھی ازم جسکے لفظی معنی کل وجود الہ ہے ۱۲ مترجم

[2] 1801-1866. Die Idee der Gottheit, Dresden, 1833 Grundzuge der Metaphysik, Hamburg 1835; etc.

ایمنول ہرمان فکٹی[1] جو ایک مشہور فلسفی کا فرزند تھا ہرمان اُلرسائی[2] جے یو ورتھ مورٹز کیریر ایچ ایم خلے بیس[3] اس مسئلہ کثی الٰہیت کے خلاف تھے ٹرنڈلن برگ[4] ارسطاطالیس کے فلسفہ غائیت سے مستفیض ہو کے ایک فلسفہ کی تعلیم دیتا ہے جسکا مقدمہ مسئلہ حرکت کا تصور ہے جو کہ مشترک جوہر عقل اور وجود کا ہے۔ شیلنگ اپنی آخری منزل میں کرسٹوفر جیکب بوسٹرم[5] اپسالہ کا (باشندہ) ہرمان لوزٹ[6] گسٹو فکنر[7]

[1] 1797-1879. Spekulative Theologie. Heidelberg 1846-47; System der Ethik, Leipsic 1850-53; etc.

[2] یہ تینوں نکے مع ویسی Weisse کے اور چھوٹے فکٹی کے بانی ہوئے Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik کے یہ مشہور مصنف ہیں۔

[3] 1792-1862. System der speculativen Ethik دو جلدیں مطبوعہ لیپزگ ۱۸۵۰ وغیرہ۔

[4] یہ پروفیسر تھا برلن میں اور مصنف تھا (ولادت 1802 - فوت 1872) Logische Unter suchungen دو جلدوں میں طبع سوم برلن ۱۸۷۰ - وغیرہ

[5] باسٹروم Bostrom اور اسکندینیویا کے فلسفہ پر دیکھو خلاصہ K. R. Geijer یوبروگ کی تاریخ فلسفہ میں Ueberwegs History of Philosophy. طبع ہفتم ف ۹۸ صفحہ ۵۳۶ -

[6] دیکھو صفحہ ۴۶۲ نوٹ ۲ -

[7] (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷) بانی ہے نفسیات طبعی Psycho-physics کا یعنی وہ علم جس میں ریاضی کے تعلقات طبعیات اور نفسیات میں ثابت کئے گئے ہیں۔ مصنف ہے Ueber das hochste Gut مطبوعہ لیپزگ ۱۸۴۶ Nanna oder uber das seelenleben der P.flanze 1848; Zendavesta 1851, Elemente der Psycophysik 1860; Die drei Motive und Grunde des Glaubens 1863; Die Tagesansicht gegenuber Der Nachtansicht 1879; (Das Buchlein vom Leben nach dem Tode, 1836;

چارلس سکریٹان[۱] ارنسٹ نیویلی[۲] اور کیتھولک کے حلقوں میں فرانز باڈر[۳] لمینس[۴]

بقیہ حاشیہ ۵۱۷ - طبع سوم ۱۸۸۷ فریڈرک پالسن Friedrich Paulsen ولادت ۱۸۴۶ مابعد الطبعیات کے ایک نظام کا مدرس ہے جو فکنر کے نظام کے مثل تھا اپنی تصنیف Einleitung in die Philosophie میں مطبوعہ برلن ۱۸۹۱ طبع چہارم ۱۸۹۵ ترجمہ انگریزی فرینک تھلی Frank Thilly) نے کیا مطبوعہ نیویارک ۱۸۹۵)

[۱] Philosophie de la liberte, طبع دوم ۱۸۷۲ Recherche de la methode; Pricis de philosophie etc. فلاسوفی آف لبرٹی فلسفہ آزادی بڑی دلیرانہ کوشش ہے تاکہ اخلاقی آزادی کی تعلیم مناظرانہ انداز سے بیان ہو جائے یہ کوشش ان سب سے بڑھی ہوئی ہے جو شی لنگ کے زمانہ سے جاری تھی۔

[۲] مین دی بیران Maine de Biran کے بعد جو کتابیں چھاپنے سے رہگئی تھیں اونکو چھپوایا اور خود مصنف ہے La vie eternelle مطبوعہ مقام جنیوا ۱۸۶۱ Le probleme du mal, 1868; Le devoir, 1868,etc

[۳] ولادت ۱۷۶۵ - فوت ۱۸۴۱ پروفیسر تھا بمقام میونخ Munich بوہم Bohme کا شاگرد تھا۔ اسکی تھیوسوفی میں اس نے شریک کیا شیلنگ کو جو اسکا دوست اور ساتھی تھا۔ مجموعہ تصانیف ۱۶ جلدوں میں مطبوع ہوئی مقام لیپزگ ۱۸۵۱ - ۱۸۶۰ ان کتابوں کو اوسکے سرگرم طرفدار فرانز افمان Franz Hoffmann نے چھاپ کے شائع کیا تھا۔

[۴] ولادت ۱۷۸۲ - فوت ۱۸۵۴ Esquisse d' une philosophie چار جلدوں میں مطبوعہ پاریس ۱۸۴۱ - ۱۸۴۶ اس استادانہ تصنیف میں محققانہ الٰہیات کی the abbe de Lamennais متاخرین مذہب افلاطون کا اور شیلنگ کا اثر تھا اور اسی سے نظریہ خروج[۵] نکلا - اصل اس نظریہ کا یہ ہے کہ عالم کی کثرت وحدت الٰہی کا شہود ہے

[۵] یعنی علت اولی کی ذات سے تمام عالم پیدا ہوا ہے اس مسئلہ کو پروکلس نے اپنی کتاب اصول الٰہیات میں لکھا ہے پروکلس چوتھی صدی مسیحی میں تھا اسکی کتاب اصول میں ۲۱۱ شکلیں ہیں یعنی ۲۱۱ مسئلوں کا حل ہے اوسکی ترتیب مثل اقلیدس کی ترتیب کے ہے۔ یہ کتاب اب کمیاب ہو گئی ہے ۱۲ مح

باوڈین[1] گریٹری[2] روسمینی[3] جی اوبرٹی[4] فروسخامر[5] اور انکے سوا اور عقلا نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۸ - مکان اور زمان میں الہٰی وحدت میں لا متناہی مواد یا ذخیرہ موجود ہے - مخلوقات غیر مشروط یعنی وجود مطلق کے جود اور ایثار[*] کی کارسازی ہے - خدا (نعوذ باللہ)

[*] لفظ ایثار ذات الہٰی کے لئے مستعمل نہیں ہے اوسکی شان اسمے سے ارفع ہے کہ وہ اپنی ذات کو نقصان پہنچا کے دوسروں کو نفع پہنچائے ۱۲ھ

جو کہ قوت یا توانائی صورت یا عقل ہے اور حیات اور محبت ہے خود اپنا ہی جوہر اپنے مخلوقات کو عطا کرتا ہے - ایک سلسلہ کے موافق جسکی پیچیدگی اور یکتائی بڑھتی جاتی ہے اثیری سماییہ سے ابتدا کرکے ذی عقل اور آزاد ہستی (انسان) تک - اور جس طرح خدائی حیات ایک دائمی ایثار ہے اسی طرح ہر جاندار اس لئے فنا ہوتا ہے کہ اپنی زندگی دوسری مخلوقات کو بخشے - ہر ایک کی پرورش مجموع سے ہوتی ہے اور مجموع کو خدا پرورش کرتا ہے - ہر قلیطاس (دیکھو ف ۵) اسکے پہلے کہ گیا ہے " فانی ہستیاں فرشتوں (دیوتاؤں) کی زندگی بسر کرتی ہیں اور دیوتا فانی ہستیوں کی زندگی "

[1] ولادت ۱۷۹۶ - فوت ۱۸۶۷ - پروفیسر اور کینن (Canon) پادریوں کا ایک درجہ تھا اسٹراسبرگ میں - اور ۱۸۴۹ سے پارس کے حلقہ کا وائکار جنرل (بڑا پادری) اوس کے نظام کا بیان La philosophie du christianisme یہ کتاب دو جلدوں میں اسٹراسبرگ سے شائع ہوئی ۱۸۳۳ء La philosophie Morale یہ کتاب بھی دو جلدوں میں بمقام پارس مطبوع ہوئی اور L' esprit humain et ses facultes یہ کتاب بھی دو جلدوں میں پارس ۱۸۵۹ میں طبع ہوئی خلاف لیمنیاس کے abbe Bautain جو پہلے آزاد خیال تھا گروہ بلاتکلف کلیسا کی تعلیم کا تابع ہوگیا -

[2] ۱۸۰۵ - ۱۸۷۲ سربون (Sorbonne) میں پروفیسر تھا - اوس نے (Logique) پارس ۱۸۵۵ میں اور La morale et la loi de l'histoire ۱۸۶۸ میں وغیرہ طبع اور شائع کیں -

[3] ۱۷۹۶ - ۱۸۵۵ Nuovo saggio sull'origine delle idee. بمقام روما ۱۸۳۰ میں شائع کی تھی (اس کا انگریزی ترجمہ

کوشش کی ہے کہ روحانی عقیدہ کو احدیت کی ماہیت کے ساتھ موافق کریں بندیہ ترکیب کے جو بہت کچھ مشابہ ہوگا اس کے وحدت وجود سے۔

فرانس کی یونیورسٹی کے (کرسیوں) عہدوں پر جہاں کونڈی لیک نے شاہنشاہی کے زمانہ[1] تک اعلیٰ درجہ کی نگرانی کی۔ کارٹیسی روحانیت پھر جاری ہوئی قریب ۱۸۱۵ء کے اور اسکو عمدہ ترجمان مثل رویر کولارڈ[2] مین ڈی بیران[3]۔ ڈکٹر کزن[4] تھیو ڈور جو فرا[5] کے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۹ سے ۳ (۱۸۸۳-۱۸۴۸) بہ مقام ٹیورن Turin ۱۸۵۵ء میں Principie
جلد اول (Teosofia) اور - ۱۸۶۸ء میں - روم ۱۸۳۱-۱۸۳۷ ملان della scienza morale
سے پنجم تک روزمینی کی اون کتابوں کو جو بعد موت شائع ہوئیں بہ مقام ٹیورن ۱۸۵۹ء - ۱۸۷۴ شائع ہوئیں۔

حاشیہ صفحہ ۵۱۹ سے ۱۸۰۱-۱۸۵۲ - Introduction allo studio della filosofia
بمقام برسلز ۱۸۴۰ میں مطبوع ہوئے Filosofia della revelazione, Turin
ٹیورن ۱۸۵۷ء میں Protalogia ٹیورن ۱۸۵۷ وغیرہ روزمینی اور گیوبرٹی پر دیکھو
Ad Franck, La philosophie italienne Journal des Savants
۱۸۶۱ و ۱۸۶۲ -

حاشیہ صفحہ ۵۱۹ سے ۵ (پیدا ہوا ۱۸۲۱) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, munich, 1877

[1] خاص نمایندے اس کے فلسفہ کے اس عہد میں یہ ہیں: کبانس Cabanis (ف ۱۸۰۶)
ولنی Volney (۱۷۵۷-۱۸۲۰) Œuvres completes طبع دوم پیرس
۱۸۳۶ - Destutt de Tracy (۱۷۵۴-۱۸۳۶) Elements d'ideologie
(پیرس ۱۸۰۱-۱۸۱۵) Commentaire sur l'Esprit des lois de montesquieu Paris 1819 Laromiguiere, Lecons de philosophie ou essai sur les facultes de l'ame, paris, 1815—18. یہ کتاب گویا پیش بندی ہے اوس انقلاب کی جو روحانیت کی طرف سے ہوا اوس نے روایتی نفسیات میں اصول توجہ اور خود ارادی کو داخل کر دیا

مل گئے۔ روحانیت کا فرقہ جو مستفیض ہوتا ہے ڈی کارٹس اور لائبنٹز سے اور خصوصاً

بقیہ حاشیہ جات ۵۲۰ لہ اور اس لئے اوس نے مین دی بیرانؔ Maine de Biran سے موافقت کی۔

حاشیہ ۵۲۰ ۲ سنہ ۱۷۶۳-۱۸۴۵-

حاشیہ ۵۲۰ ۳ کتاب Œuvres کو کزن نے ۴ جلدوں میں شائع کیا ۱۸۴۱ء میں اور اوس کو پورا کیا Naville اور Debrit نے ۳ جلدوں میں ۱۸۵۹ء میں۔ وہ بلا شک ایک بہت بڑا پیشوا فرنچ اسکاچ فرقے کا تھا وہ نمایندہ ہے ارادیت Voluntarism کا اور عینی روحانیت کا اور اوس نے مقابلہ کیا کزن کی عقلیت اور اثنینیت کے فلسفہ کا M.De. Biran کے پیروؤں سے ہم Felix Ravaisson (Essai sur la Metaphysique d'Aristote دو جلدوں میں مطبوعہ پاریس ۱۸۳۷ و ۱۸۴۶- Rapport sur la philosophie francaise au dix-neuvieme Siecle مطبوعہ پاریس ۱۸۶۸ و ۱۸۸۵) اور اسکے شاگرد Jules Lachelier(Du Fondemnnt de l'induction,cours inedits de psychologie,logique, Theodicee,professes a l'Ecole normale superieure) and Emile Boutroux(De la contingence des lois de la Nature,Paris 1874. and Ravaisson,Lachelier Boutroux.

نیم روحانیت demi spiritualism کے جسکا تعلق اکلاتی فرقے سے تھا مخالفت کرتے ہیں۔ سچی روحانیت وہ ہے جس میں مادہ بھی لامادی مانا جاتا ہے اور خود فطرت کی توضیح ذہن سے کرتا ہے Ravaisson Rapport وغیرہ صفحہ ۱۴۲-

حاشیہ صفحہ ۵۲۰ ۴ سنہ ۱۷۹۲-۱۸۶۷ یہ کونسل آف اسٹیٹ مشیر سرکاری اور رکن محکمہ تعلیم کا تھا سربون میں پروفیسر تھا انسٹیٹیوٹ کا رکن تھا نارمل اسکول کا ڈائرکٹر تھا فرانس کا پیر Peer تھا اور ان عہدوں کے ماورا Moderateur tout puissant de L'enseignement philosophique یونیورسٹی میں لوئی فلپ Louis-Philippe کے عہد دولت میں تھا

ریڈ سے وہ فلسفہ کو نفسیات پر مبنی کرتا ہے اور نفسیات کو اندرونی مشاہدے پر

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲۰ کہ ...ours de l' histoire de la philosophie moderne,
پہلا سلسلہ (۱۸۱۵-۱۸۲۰) میں دوسرا سلسلہ ۱۸۲۸ - ۱۸۳۰ میں
Fragments philosophiques ۱۸۲۶ میں - طبع پنجم ۱۸۶۶ میں ۵ جلدیں وغیرہ-
وی کزن V. Cousin ایک سرگرم پیرو جرمن فلسفہ کا تھا اپنے اول عہد میں اوس نے
کامل روحانیت کی تعلیم نہیں دی یہاں تک کہ سن رشد کو پہنچ گیا اور باضابطہ کام کرنے کے
قابل ہوا دیکھو کزن پر ایک طولانی مضمون طبع دوم علمی لغت Dictionnaire des
Sciences philosophiques میں اور اوسکا تعلق جرمن کے فلسفہ سے
اور خصوصیت کے ساتھ ہیگل سے یہ سلسلہ مضمون جینٹ Janet نے Revue des
Deux-Mondes میں تحریر کیا تھا۔

حاشیہ صفحہ (۵۲۰) - ۵ - ۱۷۹۶ - ۱۸۴۲ (Melanges ۱۸۳۳-۱۸۴۲
cours de droit naturel ۱۸۳۵ وغیرہ جوفرا ئے Jouffroy
اس فرقہ کا نمایندہ تھا جسکی طرف لوگوں کا میلان تھا اس پر خصوصیت سے ریڈ
(Reid) کا اثر پڑا تھا اور ریڈ کی کتابوں کا بھی اوس نے ترجمہ کیا تھا۔ اوس کے
شاگردوں اور اوس کے بعد کے عقلا میں لازم ہے کہ اول طبقہ میں فرانس کے
فرقہ روحانیت کے پیشوا جو اس عہد میں ہیں Paul Janet Le materialisme
contemporain en Allemagne ۱۸۶۴ (انگریزی ترجمہ ہوا جرمن میٹیریلزم
کے نام سے وغیرہ مسترجم G. Masson مقام لندن ۱۸۶۶.
La crise philosophique 1865; Le cerveau et la pensee 1867.
Elements de morale 1869 ترجمہ انگریزی کورسن (Corson)
Histoire de la Science politique dans Ses rapports avec la morale
طبع سوم ۱۸۸۷ La morale ۱۸۷۴ ترجمہ انگریزی Mary chapman
نے کیا مطبوعہ لندن ۱۸۸۳ Les causes Finales ۱۸۷۶ طبع دوم ۱۸۸۲ ترجمہ انگریزی
(Affleck) نے کیا لندن ۱۸۸۳ میں پورے فرستے پر دیکھو دسے فرنک

اس فرقے نے فلسفہ کی تاریخ کو عمدہ عمدہ تصنیفات[1] کے ذریعہ سے مالا مال کر دیا اسکے سوا اُسے یہ بھی قابلیت حاصل تھی کہ اوس نے صحیح اور دقیق تحلیلات سے توضیح کی تحلیل کا طریقہ مین ڈی بیران سے اخذ کیا اور ارادے کے اہم کام کو واضح کر دیا۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا جسکی معرفت میں اہل احساسیت ناکام رہے۔ درحالیکہ اہل جرمن نے روحانیت میں بڑی یہ غلطی کی کہ تخیل کو اپنے قیاسات میں بلند مرتبہ پر جگہ دی۔ حتیٰ کہ امریکہ کی روحیت کو کہربائیت کے ساتھ موافقت کرنے کی رضامندی کا اظہار کیا۔ اس نام سے وی کرزن نے فرانس کی روحانیت کو نامزد کیا تھا۔ جرمن کی روحانیت میں یہ غلطی تھی کہ بلاغت پر اکثر مطالب کو قربان کر دیا ہے اور ایسے دو جزوں کو شمار نہ کیا جس کو فلسفہ میں فروگزاشت کرنا مضرت سے خالی نہیں ہے: ایجابی سائنس اور اوس کے احدیت کے اصول[2]۔

بعض اوسکے معاصر نمایندے خصوصاً وہ جو اون میں سب سے قابل تھا آزادی کے ساتھ ان نقادیوں کے منصفانہ ہونے کا اقرار کرتا ہے۔ انی ہوئی ترقی ایجابی اور مادی فلسفہ کی اس سبب سے ہے کہ اوسکو قریبی اتحاد ہے طبعی اور فطری علوم سے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲۲ - Moralistes et philosophes مطبوعہ لندن ۱۸۷۴ء۔

[1] جو نام اب تک مذکور ہو چکے ہیں اونکے ساتھ ہم یہ نام اور اضافہ کرتے ہیں۔

Francisque Bouillier, Haureau, Matter, Willm, Remusat, Damiron, Saisset, Bartholmess, Jules simon, Nourrisson, Barthelemy Saint-Hilaire, Ad. Franck, Ch. Waddington, Caro, Alaux, Ferraz etc.

Vacherot کے لئے جسکی تصوریت اصلاً فرق رکھتی ہے اقتباسی مسائل سے دیکھو صفحہ ۵۱۵ نوٹ ۱۔

[2] اقتباس کا معارضہ کیا گیا مختلف بلکہ متقابل مطمح انظار سے۔ یہ معارضہ Bordas Demoulin نے کیا تھا Lettre sur L'eclecticisme et le doctrinarisme, پاریس ۱۸۴۳ Pierre Leoroux Refutation de L'eclecticisme Taine (Les philosophes ۱۸۳۹

اس سے نزاع کرنیکے لئے چاہئے کہ عناصر حقیقت کے جو اس میں موجود ہیں اونکی معرفت حاصل کریں۔ ہم کو چاہئے کہ اوسکو بقول ہیگل جزو ذات بناکے جذب کرلیں تاکہ اوس پر حادی ہوجائیں۔ پس ایجابیت بلاشک حق بجانب ہے جب وہ اسکا اظہار کرتا ہے کہ شاعرانہ مابعد الطبیعت کا زمانہ یعنی صرف اولیا سے بحث کرنا اور وہم کی شرکت کا خاتمہ ہوگیا۔ جب فلسفہ کو سائنس کے طریقوں کا تابع کرکے ایجابیت نے خاص حقوق سے جسکا کوئی سبب موجود نہیں ہے فلسفہ کو محروم کردیا انسانی تکمیل کی موجودہ حالت میں بہ صرف اس شرط پر کہ فلسفہ سائنس کے اصول پر چلے فلسفہ عارضی طور سے سائنس سے جدا کیا جاسکتا ہے اور انسانی علم کے شعبوں میں اپنی اگلی شان و شوکت پھر حاصل کرسکتا ہے۔

ہماری رائے میں ایجابیت کی یہ غلطی ہے کہ سائنس کو اوس نے صرف نفع ذاتی کیلئے مخصوص کردیا گویا اوسکا تاج اُتار لیا اس انکار سے کہ انسان کا ذہن علم اشیاء تمام و کمال حاصل کرسکتا ہے اور جو ہر اشیاء سمجھ سکتا ہے یعنی مابعد الطبعی استعداد (انسان کو حاصل ہی نہیں ہوسکتی) یہ سچ ہے کہ فلسفہ کو سائنس کے ساتھ یکسانی پیدا کرنا چاہئے باعتبار اپنے طرق اور منزل مقصود کے۔ لیکن یہ امر ذہن نشین رہے کہ ہر سائنس جو اس نام کا سزاوار ہے ایک تلاش ہے نظام قوانین اصول یا اسباب کی یعنی تلاش ہے کلیات کی وہ کوئی شے جو ظاہر پر فوق رکھتی ہے حقیقت ماورائے محسوس المختصر ایک میٹافیوزیکا مابعد الطبعیت ہے۔ لہذا ہر سنجیدہ سائنس ایک جزوی مابعد الطبعیت ہے اور فلسفہ درحقیقت کلی مابعد الطبعیات ہے یعنی کائنات کی مابعد الطبعیات۔ مزید براں یہ بھی سچ ہے کہ علم اضافی ہے (نہ مطلق) اور شے بالذات (اس اصطلاح کو تنقید نے داخل کیا ہے) کبھی نہیں معلوم ہوتی گریہ اضافت (نسبت) بداہتہ شے معلوم کی ماہیت سے متعین ہوتی ہے اور ہمارے عقلی نظام سے بھی۔ اور بالآخر تجربہ خوض کے ساتھ شریک ہوکے بلاشک ناگزیر اساس کل

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲۳ classiques francias du XIX siecle,

Secretan(La pbilosophie de V. Consin 1868)etc ۱۸۶۸ طبع سوم ۱۸۵۷

ایجابی علم کا ہے۔ لیکن تجربہ یعنی عقلی (یا استدلالی) تتبع واقعات ظاہری اور باطنی مشاہدہ (مشاہدہ اور وجدان) ہم کو صاف اور جلی منظر یا کم از کم ایک پرتو جوہر اشیاء کا دکھا دیتا ہے گو مطلق نہ سہی۔ یعنی بہ تدریج نہ بیک بار مابعد الطبعی نتائج پر پہنچ جاتا ہے جن سے بصیرت قیاسی یا بحثی فلسفہ کی جائز یا باطل قرار دیجاتی ہے۔

اس تہری حقیقت سے غفلت کر کے ایجابیت مطلقاً کل مفروضات سے جو علل اولیٰ اور غائیہ عالم کے باب میں قائم کئے جائیں مشکوک تر ہے۔ یا بالکل مختلف اشیاء کو خلط و خبط کر دیتی ہے: اثباتیت ایک گزران صورت انسانی تعقل کی ہے اور مابعد الطبعیت اس کی مستقل اور جائز حد نظر (منزل مقصود) ہے۔ وہ (ایجابیت کے ماننے والے) یہ نہ دیکھ سکے کہ انکا انکار مابعد الطبعیت کے خلاف بعینہ انکاری سائنس کا جبکہ وہ فلسفہ کا قائم مقام ٹھہراتے ہیں۔ اگر انکار جائز ہوتا تو طبعیات کیمیا اور فطری اور اخلاقی سائنس ان سب علوم میں کلی نظریات کا قائم کرنا ترک کر دیا جاتا۔ کیونکہ ہر علمی نظریہ نسبتہً ایک مفروض ہے اولیات سے۔ جب تک جدید واقعات نہ پیدا ہوں جن سے پہلے نظریہ کا نقض ہو سکے۔ اور چونکہ یہ امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے تو نہایت استحکام کے ساتھ قائم کئے ہوئے علمی نظریہ کا بھی یہ ادعا نہیں ہو سکتا کہ اوس نے علوم متعارفہ کی شان پیدا کر لی ہے (یعنی مثل بدیہی کے ہو گیا ہے جس سے کوئی انکار نہ کر سکے۔) جب کسی نظریہ کی ایک کثیر تعداد واقعات سے تصدیق ہو جائے تو یہ کچھ قیام و ثبات اور اضافی تقین کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے یہ اضافی یقین عملاً بہ منزلہ مطلق یقین کے ہے۔ ایجابیت اس واقعہ کو فروگذاشت کر دیتی ہے کہ یہی امر فلسفہ پر بھی صادق آتا ہے یہ بات فراموش کر دی جاتی ہے اگرچہ مطلق تعین کائنات کے علل اولیہ کے باب میں غیر ممکن ہے ہم کم از کم اضافی تعین کے درجہ کو حاصل کر سکتے ہیں یعنی ظن غالب جو عملاً مساوی مطلق یقین کے ہے۔

ایک صورت مابعد الطبعیت کی تاریخ کی جس میں اولیات اور بصیرت سے استدلال کرتے تھے گذر چکی۔ اور ایسی گذری کہ اب وہ پلٹنے والی نہیں ہے لیکن مابعد الطبعیت بذات خود اب بھی باقی ہے اور اوسکی اغراض منطبق ہیں سائنس کے کسی اغراض پر جسکو ہم نے بیان کیا۔

یہ حجت ایجابیت کی کہ مابعد الطبعیت ہمیشہ بدلتی رہتی ہے اوس کے معارضہ میں

ہماری پوری تاریخ موجود ہے جسکو ہم نے اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اگرچہ کچھ بدل گئی ہے اور ہمیشہ بدلتی رہتی ہے تو وہ مفروضات ہیں طبعیات و کیمیا وعضویات کے اور اگر کوئی چیز دو ہزار برس سے کچھ اوپر بحال خود باقی ہے تو وہ مابعد الطبعیات ہے۔ عظیم مفروضات وحدت و اتصال ولا فانیت وجود کے افلاطون اور ارسطا طالیس کے عہد سے پیشتر موجود تھے اور یہ مسائل غیر متغیر جوہر قدیم اور جدید قیاسی حکمت کے ہیں۔

یہ استدلال جو حکما کے دائمی عدم اتفاق سے کیا گیا ہے اوسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ مابعد الطبعیات کا مورخ سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے ایسے کھلے ہوئے یا ضمنی اتفاق سے جو حریفانہ تحریکات یا فرقوں میں پایا جاتا ہے۔ ایسا اتفاق جو افلاطون اور دیمقراطیس میں ڈی کارٹیس اور بیکن میں لائبنٹز اور شاپنہار میں ہربرٹ اور ہیگل میں دریافت کیا گیا ہے۔ ہم نے ملاحظہ کیا ہے کہ افلاطون جو تصور ئیین سے تعادہ قدم (ہمیشگی) لاوجود کا مانتا ہے اور مادی دیمقراطیس اس اصول کا اعلان کرتا ہے کہ ہر شئے فطرت میں اپنی ہستی کی ایک علت رکھتی ہے۔ یہ بھی ہم نے دیکھا کہ فرقہ عقلی کا ڈی کارٹیس تجربی فرقے کے سرخیل کے ساتھ انکار کرتا ہے مقصدیت کی تجویز سے طبعیات میں ہم نے دیکھا کہ جزو لایتجزی کا قائل ہربرٹ علت اولی کو تسلیم کرتا ہے اور ہیگل اوسکا ضد مقابل جوہر فرد کو ایک ضروری صورت وجود کی خیال کرتا ہے۔ یہ کہ لائبنٹز جو فرقہ رجائیت[1] سے ہے اور شاپنہار اہل قنوط سے دونوں یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کوشش اشیاء کا جوہر ہے۔

یہ اتفاق اور بھی کامل ہو جاتے گا اگر یہ موضوعی عناصر کے لئے نہ ہوتا جو فرقوں کے پیدا ہونے میں خاص حصہ رکھتے ہیں۔ ہر ایک سے وہ حصہ جدا کر لو جو ایسے واقعات کا نتیجہ ہیں جن واقعات کے زیر اثر فرقہ پیدا ہوا تھا۔ جب ذات فلسفی کی اوسکی یہ خواہش کہ وہ موجد ٹھہرے تمام خصوصی اور اتفاقی اور ناگہانی عناصر جو اوسکی قومیت اور شخصی سیرت کے سبب سے ہوں۔ سب سے بڑھ کے بلے شمار غلط فہمیوں کو دور کر دیتے ہیں وہ غلط فہمیاں جو اصطلاحات فلسفہ کے عدم کمال سے پیدا ہوئی ہوں۔ اور تم ان جملہ نظریات کی تہ میں پاؤ گے ایک اور صرف وہی ایک مطلب ایک اور وہی ایک فلسفہ ایک اور وہی ایک نظام جسکے بنانے میں

[1] رجائیت امید اور قنوط مایوسی ہے ۱۲

ہر فیلسوف اپنے حصہ کو اضافہ کر دیتا ہے۔ وہاں بھی جہاں عقلا میں عدم اتفاق حقیقی واقع ہو وہاں بھی مطلقاً نہیں ہے۔ قدما میں اور متاخرین میں بھی سوالات ذیل معرکۃ الآرا ء ہیں: آیا عالم کی ایک علت ہے یا کئی؛ علت شعور رکھتی ہے یا غیر شاعرہ ہے؟ ہمارے علم کا مبدء کیا ہے اور حقیقی فلسفیانہ طریق کیا ہے؟ کیا مابعد الطبعیات ممکن ہے؟ ان سب سے اہم وجودی اور طریقی اور انتقادی سوالات سے فلسفیوں کے فرقے احدیئین اور کثیریئین وروحانیئین اور مادیئین تصوریئین عقلیین اور احساسیئین یا تجربیئین تحکمیئین اور تشکیئین ہو گئے۔ بہر طور کوئی ان نظامات سے قطعی آزاد نہیں ہوا جس نے کسی حد تک مخالف تعلیم کو شمار میں نہ لیا ہو۔

سرے سے چلئے: کیا کوئی احدیت یا کثرت کا نظام ایسا ہوا ہے جس پر ٹھیک ٹھیک یہ الفاظ صادق آئیں؟ ہم اسکا انکار کرتے ہیں بلا خوف اختلاف تاریخ۔ اگلے زمانے میں احدیت کے ماننے والے ایلیاطی اور جدید افلاطونی فلاسفہ اور متاخرین میں اسپنوزا کے طریقہ کے اور فکٹی اور ہیگل کے طریقے کے فلسفی گزرے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پرمانیدس نے مجبور ہو کے کم از کم شخصی موجودات کی ظاہری کثرت کو تسلیم کر لیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ انباذقلس نے موجود اعظم کو تقسیم کیا ہے ایک طرف تو دو قدیم حریف اصلوں میں: الفت اور کراہت میں اور دوسری طرف چار ناقابل تحلیل عناصر میں ہم نے دیکھا کہ افلاطون کے تابعین نے مثال کے پہلو بہ پہلو لا وجود کو قدیم مع ہیولی (صورت پذیر) اصل کے تسلیم کر لیا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسپنوزا نے اپنے واحد ناقابل تقسیم جوہر کے ساتھ دو صفتیں یعنی دو چیزیں مان لی ہیں۔ جو ایک دوسرے میں منقلب نہیں ہو سکتیں: امتداد اور تعقل۔ بالآخر سب سے زیادہ قطعی آنا د جدید احدیئین سے فکٹی اور ہیگل اس اعلان سے شروع کرتے ہیں پہلا فلسفی ذات انا اور لا انا کو بعینہ ایک مانتا ہے دوسرا عقل کا اطلاق مانتا ہے اور بالآخر بلا شبہہ بادل ناخواستہ اعتراف کرتا ہے کہ (۱) لا انا عقل کے لئے ایک ایسا مانع ہے جس پر وہ غالب نہیں ہو سکتا (۲) فطرت میں عقلی عنصر کے پہلو بہ پہلو ایک غیر نطقی امکانی عنصر ہے جو کہ فرع ہے ایک ایسی اصل کی جو مغائر ہے عقل سے۔ لہذا ایک قطعی احدیت کا قائل نسبتی اثنینیت کو پیش کرتا ہے۔

بالعکس ہم نے دریافت کیا ہے کہ خاص کثیریئین کے نظام بھی اضافی حقیقت احدیت کی تسلیم کرتے ہیں۔ دیمقراطیس اقرار کرتا ہے اجزائے صغیر کی صفاتی عینیت کو اور اسکی کثیریت صرف ایک کثیر احدیت ہے۔ لائبنٹز اسنے بے دریچہ افراد کو بذریعہ "اول سے مقرر کی ہوئی تالیف"

کے متصل کرتا ہے جو اوسکے نظام میں احدیت کے اصول کا مظہر ہے اور اوسکا فلسفہ بھی بالآخر سوائے کثیر احدیت کے اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اوسکے کل افراد کا ایک ہی جوہر ہے پس یہ افراد سوائے کثیر احدیت کے اور کچھ نہیں رکھتے، افراد کا جوہر ادراک اور کوشش ہے۔ کائنات میں جوہر کی وحدت پر اصرار کرنے سے قوت (فورس) کی وحدت قوانین کی وحدت کیا معاصر افراد نہیں صاف صاف اپنے وجدانی مسلمات کا راز افشا نہیں کردیتے؟ لہذا سخت سے سخت کثرت کا ماننے والا ایک اضافی وحدت کو پیش کرتا ہے۔

مادیت میں سوائے ذرات اور لامتناہی فضا کے اور کوئی ان دیکھی چیز نہیں مانی گئی ہے اور روحانیت میں مافوق جسمانیات ایک اور ترتیب اشیاء (یعنی ارواح اور فرشتے وغیرہ) کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ان دونوں مذہبوں کے بین بین ہیولانی حیاتیت[1] ہے جسکو قدیم یونان کے لوگ مانتے تھے۔ اس مذہب میں قسموسی جوہر یعنی جوہر کائنات خود ذی شعور اور ذی عقل مانا گیا ہے اس میں معقولیت اور تالیف موجود ہے۔ ثنائیت جس میں مطلق کی مافوقیت اور ذاتی حقیقت دونوں کا اقرار کیا گیا ہے رواقیین اور اوسکی ملکوتی روح عالم اور جدید وحدت الوجود میں جو عقل اور مدرکیت میں امتیاز کیا گیا ہے اور انکا یہ خیال ہے کہ خدائے تعالیٰ یا تو ارادہ ہے یہ وحدت الوجود کا مسلہ ہے یا ایک غیر متشخص عقل ہے یہ کلیت عقل[2] کا مسلہ ہے۔ یہ کلی عقل یا ارادہ عالم شہود میں بذریعہ انسانی تشخص کے اپنی ذات کو ظاہر کرتا ہے۔ اس واقعہ کو خاطر نشین رکھو! باستثناء چند شاذ و نادر اشخاص کے یوروپی فلسفہ کے سرآمد پیشوا نہ خالص مادیت کی فوج کے ساتھ ملیں گے نہ خالص روحانیت کے لشکر میں ہم کو چاہئے کہ انکو ان دونوں کے سواد لشکر کے بین بین تلاش کریں۔

ہم مبدئیت تصورات کے مباحثہ میں دیکھ چکے ہیں کہ لائبنز جو اس نظریہ کا

---

[1] (Hylozoism) ہیولی حیاتیت وہ مذہب ہے جسمیں ہیولی یعنی مادہ کو ابتداہی سے زندہ تجویز کرتے ہیں۔ اور زندگی اور روحانیت کو مادہ کی خاصیت مانتے ہیں۔ اس مذہب کی طرف نہ صرف قدیم حکما کا رجحان تھا بلکہ عہد متاخرین میں بھی اسکے ماننے والے موجود ہیں ۱۲ مصنف

[2] کلیت عقل یہ وہ مذہب ہے جس میں عقل کو عالم پر متصرف مانا ہے اور (معوذ باللہ) اوسی کو خدا بھی مانتے ہیں ۱۲ م

طرفدار ہے کہ معقولات کا تصور انسان میں پیدائشی ہے اور لوک جو احساسیت کا حامی ہے ایک دوسرے کے ساتھ اوس سے زیادہ قربت رکھتے ہیں جسکا اون کو خود گمان ہے۔ ان میں سے کوئی بھی کسی شے کو پیدائشی نہیں مانتا الاّ قوت ایجاد تصورات کو ہم نے دیکھا کہ کانٹ نے کس طرح سے دونوں کی جانب داری کی یہ ثابت کرکے کہ مادہ ہمارے کل ادراکات کا حواس مہیا کرتے ہیں اور صورت سب کی بلا استثنائے ذی الحس موضوع کی پیدا کی ہوئی ہے یہ اثر ہے ذہن کی خاص بناوٹ کا نہ یہ ترکیب وہ ہے جسکی عضویات اور نفسیات دونوں رفتہ رفتہ تصدیق[1] کرتے جاتے ہیں۔

جب ہم اسلوب کے سوال پر غور کرتے ہیں جسکا قریبی تعلق بیان مذکورۂ بالا سے ہے ہم ایسا ہی ضمنی (اور اکثر بلا قصد و شعور) اتفاق درمیان دو حریف فرقوں کے ملاحظہ کرتے ہیں۔ ارسطا طالیس اور ڈی کارٹس اور لائبنز اعلیٰ درجہ کے (سائنٹسٹ) علمی طریق کے ماہر ہیں بکین اور لوک اور ہیوم بڑے استدلالی ہیں۔ کسی معقولی نے ہم اس میں خودفکشی کا بھی استثناء نہیں کرسکتے کبھی متانت کے ساتھ انکار یہ کیا ہے کہ تجربی معطیہ فی الواقع برہانی قیاس کی ابتدا نہیں ہے نہ کسی تجربی نے کبھی درحقیقت قیاسی (استخراجی) استدلال کو ترک کیا ہے۔

اور اس نتیجہ میں یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ ہیگل کے مذہب کے استیصال کے بعد سے بڑے بڑے عقلا اسلوب کے باب میں متفق ہوتے جاتے ہیں۔ یہ سوال آیندہ زمانے میں دلچسپ نہ رہے گا۔ فلسفہ عام قانون کا تابع ہے اس عہد کے بعد اسکا اسلوب بعینہ سائنس کا اسلوب ہوجائے گا یہ تحقیقی مشاہدہ استخراج جو واقعات پر مبنی ہو اور استقراء۔ وہ امتیاز جو ہیگل نے تجویز کیا تھا فلسفیانہ اور غیر فلسفیانہ علوم میں ہمارے زمانے میں نہیں مانا جاتا ہر سائنس ضرورتاً فلسفیانہ ہے اور ہر فلسفہ جس پر یہ نام پھبتا ہے وہ ضرورتاً سائنٹفک ہے اب ہم اسکو خوب سمجھتے ہیں۔ بکین نے کیا خوب کہا تھا۔ کہ اہم امور سے لوگوں کی مجرد رائے کا دریافت کرنا نہیں ہے بلکہ ماہیت اشیاء کا دریافت کرنا۔ اس رائے کے اثر سے نظامات کی جدت کا جنون

---

[1] خصوصیت کے ساتھ دیکھو ہلمہولٹز Helmohltz کی کتاب Physiologische Optik صفحہ ۵۵-۴۵۵ ۱۲ مصنف

بہ تدریج غائب ہوجائے گا۔ فلسفہ کی ترقی نئے مفروضات کے پیدا کرنے میں شامل نہیں ہے بلکہ تجربی استدلال حقیقی مفروضات کا جو ہم کو یورپ کی مابعد الطبیعت سے وراثۃً دستیاب ہوا ہے۔ اور اسی طرح تجربات کی غلطیوں کی تردید سے۔ فلسفیوں کے شخصی خصوصیات اون کا کم و بیش حوصلہ ان کی ذاتی پسند اور ناپسند ان سب نے فلسفہ کی تاریخ میں خوب خوب کام کئے ہیں خصوصاً انیسویں صدی کے نصف اول میں اوسکا اثر رفتہ رفتہ برطرف ہوکے نظریات کی بنا صرف واقعات اور محض واقعات ہی پر قائم رہے گی۔ اب سے فلسفہ اوسکے موافق ہوگا جیسا بیکن ڈی کارٹس لوک اور کانٹ کا مقصود تھا: ایک سائنس سب سے اعلیٰ سائنس۔ کومٹ کی ایجابیت نے فیاضی کے ساتھ ان نتائج کے حاصل کرنے میں شرکت کی ہے۔

اگرچہ وہ بہ ظاہر بہت سخت اور شدید اور بیخ کن تھی تقابل تحکیمت اور شکیت کا کسی طور سے قطعی نہ تھا۔ یونان کے کل نظامات میں جلی یا خفی شکیت کا شائبہ موجود ہے یونانی شکیت کی انتہا ظنیت کی صورت میں ہوتی ہے جو اضافی تحکیمت (یا اوعائیت) کے مشابہ ہے زمانہ متاخر میں ہم دیکھتے ہیں کہ مابعد الطبعی تحکیمت کا نمونہ لائبنز کا نظام ایک سوال کے نشان پر ختم ہوجاتا ہے: کیونکہ افراد میں "دریچے" نہیں ہیں اسکو اپنی ذات کے سوا غیر ذات کا علم کیونکر ہوسکتا ہے؟ دوسری جانب فنا کرنے والا معقولی مابعد الطبعیت کا امانول کانٹ جب اپنے فنا کرنے کے کام سے فارغ ہوچکا تو اوسنے ایک تمہید آیندہ کی ہر مابعد الطبعیت کے لئے پیدا کی اوس کی فطرت کی مابعد الطبعیت اور اوسکی اخلاق کی مابعد الطبعیت۔ ایجابیت خود اگرچہ مابعد الطبعیت کو ایک نمود بے بود کہتی ہے مگر وہ بہت قریبی شریک ہے مادیت کی جو مابعد الطبعیت کا ایک نظام ہے۔ اور اس طرح بلا ارادہ بہ ذات خود اوسکے جائز ہونیکا ثبوت دیتی ہے نہیں بلکہ ناگزیر ضرورت علم الوجود کی ثابت کرتی ہے جو کہ منتہائے مقصود اور سب سے اعلیٰ انعام اہل سائنس کی محنت کا ہے۔ کیا اسکے یہ معنی ہیں کہ مادیت انتہائے عروج یورپی فلسفہ اور انسانی علم کی ہے؟ یہ سچ ہے کہ مادیت کے نظام کی واقعات سے تائید ہوتی ہے اوسکے اس دعوے میں کہ ایک قریبی نسبت اندرونی ادراک اور دماغ کے مرتب افعال میں موجود ہے۔ مادیت کو عقلی قوت حاصل ہے جب یہ اشیاء کے اصلی اتحاد اور نسبیت کے کلی اصول کا اعلان کرتی ہے مختصر یہ کہ احدیت کی حمایت کرتی ہے

مگر مثل تصوریت کے اس کی مقابل ہے۔ بظاہر یہ کلی ترکیب ہے لیکن جس امر کے ثبوت کا اوس نے دعویٰ کیا ہے صرف اوس کے نصف حصہ کا ثبوت دیا ہے۔ ہم ملاحظہ کر چکے کہ جب تصوریئین تصور سے اصل حقیقت تک جانا چاہتے ہیں تو کس طرح مانع در پیش ہو جاتے ہیں۔ افلاطون اس مقصد کے پورا کرنے میں کامیاب ہوا صرف اس لئے کہ اوس نے مطلق تصوریت کو قربان کر دیا اور مفروضہ لا وجود کو مثال کے ساتھ قدیم مان لیا۔ ہیگل نے اس مسئلہ کو اس طرح حل کیا کہ تصور کے ساتھ وجود بھی شامل ہے یہ اس کے برابر ہے کہ تصوریت سے دست بردار ہو گیا تصوریت کے صحیح معنی کے اعتبار سے: کیونکہ تصور جس میں حقیقت داخل ہے تعقل جس سے قوت مراد ہے ایسا تصور تصور سے بڑھا ہوا ہے اور ایسا تعقل تعقل سے زیادہ ہے۔ اصول اشیاء کو تصور کہنا جسکا اس طور سے ادراک ہو وہ ظاہر شے کے لئے ناکافی ہے (یعنی منطوق مفہوم کے خلاف ہے) مادیت کا ایک اور مقابل کی دشواری سے سامنا ہوتا ہے: ہم کثیر سے واحد کو کیونکر نکالیں یعنی ناقابل تقسیم انا کو اوس اجتماع ذرات سے جسکو دماغ کہتے ہیں کس طرح پیدا کریں؟ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ مادیت کے ماننے والوں سے سچے فلسفی ہیں وہ اپنے کو احدیین کہلوانا پسند کرتے ہیں نہ مادیین یہ امر ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ عقل کو پیدا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ عقل شامل ہے کم از کم بالقوہ ہی سہی۔ یعنی وہ ہستی جس سے تصور پیدا ہوا ہے وہ جسم ذی الابعاد ثلثہ یعنی مادہ لفظ کے صحیح مفہوم کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ایک اعلیٰ وحدت ہے جس سے مادہ اور عقل دونوں پیدا ہوئے ہیں۔

بس یہ ترکیب تصور اور قوت کی جس طرف تصوریت اور قیاسی مادیت کا میلان ہے محض ایک عقلی اصول موضوعہ ایک مابعد الطبعی مفروض نہیں ہے۔ متنفس صدا بلکہ ایک واقعہ ہے نہیں بلکہ فوری واقعہ جو ہر شخص کے تجربے میں آتا ہے: ہماری مراد ارادہ سے ہے۔ متاخرین کے سائنس نے مادہ کو قوت (فورس) میں تحویل کر دیا ہے اور لائبنٹز نے خوب ہی کہا کہ کوئی جوہر نہیں ہو سکتا بغیر کوشش کے۔ پس اب کوشش سے ارادہ سمجھو۔ اگر کوشش میں شامل ہے اصل مادہ کی چاہئے کہ ارادہ اصل اساس ہو یعنی جوہر اور پیدا کن علت مادہ کی۔ (یعنی خالق مادہ)۔ دوسری طرف دیکھو کوشش ہی مبدء ادراک بھی ہے کیونکہ ادراک بغیر توجہ کے نہیں ہو سکتا اور توجہ بغیر کوشش کے

نہیں ہوسکتی - ادراک پیدا ہوتا ہے ارادہ سے نہ کہ بالعکس[1] (یعنی ادراک سے ارادہ نہیں پیدا ہوسکتا) لہذا ارادہ آخر تحلیل سے اعلیٰ وحدت ہے قوت اور تصور کی مشترک مخرج اور یہی ایک ہے جس میں طبعیات اور اخلاق کی تحویل ہوسکتی ہے: نہ یہ وجود ہے اپنے کمال میں - اور ہر چیز صرف مظہر ہے کوشش کے ساتھ مقابلہ کرنے سے جو اون کی پیدا کرنے والی اون کو حقیقت بخشنے والی ہے اونکا قوام ہے مادہ اور عقل کوئی چیز نہیں ہیں صرف اعراض ہیں یہ صرف اوس فعل سے قائم ہیں جو اون کو پیدا کرتا ہے - ارادہ ہر شے کی بنا میں ہے (رویسن[2]) - یہ محض جوہر نفس انسانی کا ہے (ڈنس اسکوٹس مین ڈی بیران بار تھلمس) ابتدائی مظہر ہے نفسی حیات کا (ونڈت) بلکہ کلی مظہر ہے (شاپنہار) بنیاد اور جوہر وجود (سیکریٹان[3]) بھی مطلق اصل ہے (شیلنگ[4]) اسی اصل پر بقول ارسطا طالیس موقوف ہیں آسمان اور فطرت -

مادیت انا کی توضیح نہیں کرسکتی دو جوہری روحانیت جو عقل کو جوہر دماغ سمجھتی ہے اور اوسکو مقابل کرتی ہے امتداد سے جو کہ خیالی جوہر مادہ کا ہے فطرت کی توضیح کے قابل نہیں ہے "جوہر ممتد" اور "جوہر عاقل" تحقیقی مجردات (انتزاعیات) ہیں صرف عینی روحانیت جو ارادہ کو ہر شے کی بنیاد اور دو عالموں کا جوہر مشترک مانتی ہے درحقیقت کلی مابعد الطبعیات ہے - لائبنز[5] کے الفاظ کو ملا کے استعمال کرنے سے جو کچھ خوبی

---

[1] W. Wundt, Physiologische Psychologie: Kein Bewusstsein ohne Willensthatigkeit. cf. Theodor Lipps, Grundthatsachen des seelenlebens, P.601 : Das Streben bildet den eigentlichen Kern des Seelenlebens.

[2] Rapport sur la philosophie Francaise au dix-neuvieme siecle.

[3] Revue philosophique VII.3.p 304.

[4] دیکھو ف ۶۵

[5] Replique aux reflexions de Bayle

مفروضات میں افلاطون اور اپی تورس کے جو سب سے بڑے مادیین اور تصوریین میں سے تھے (وہ یہی ہے) لہذا اس اعتبار سے اور اس کے علاوہ اکثر امور میں ہم ایک نمایاں اتفاق عہد حال کے پیشواؤں میں قیاسی اور ایجابی مابعدالطبعیات کے مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ۔ اتفاق اختلافی۔ بلاشک ایک مخصوص مظہر ہمارے زمانے کی فلسفیانہ تحریک میں ہے۔ مزید براں معاصر ارادیت اصلاً مختلف ہے شاپنہار[1] کے نظام سے۔ اس فیلسوف کے نزدیک ارادہ کوشش کرتا ہے وجود کی نہ اور کسی شے کی بلکہ وجود کی۔ پس فطرت یا حسب اصطلاح مابعدالطبعیات جدید ارادہ کوشش کرتا ہے وجود کی بلاشک لیکن یہ ایسا کرتا ہے حقیقت کے لئے اس اضافی غایت سے مطلق غایت کی: الخیر (کے لئے) اگر اسکی کوئی اور غایت نہ ہوتی سوا وجود کے تو اوسکو اطمینان کی حاصل ہو سکتا حیات سے اگرچہ حیات بغیر اخلاق کے ہو۔ لیکن تجربہ بہت اچھی طرح ثابت کرتا ہے کہ وہ انسان جو زندگی کرتا ہے محض زندگی کے لئے وہ اکتا جاتا ہے اور وہی انسان زندگی سے نہیں اکتا تا جو زندگی کے بہ نسبت کسی اعلیٰ مقصد کے لئے جیتا ہے۔ اس کے علاوہ ارادہ جو ضرورتاً کوشش کرتا ہے جینے کے لئے اور ہلاکت کی حد تک، کوشش کرتا ہے ہستی کے نہ کوئی اور شے بلکہ ہستی کے لئے وہ اپنے آپ کو ضرر نہ پہنچائے گا جیسا کہ خودکشی میں ہوتا ہے۔ اور چونکہ شاپنہار خود اس پر اصرار کرتا ہے اپنے مسئلہ نفی ارادہ میں اگرچہ وہ دوسری طرح سے اوسکو مردود ٹھہراتا ہے بدست خویش کو۔ بالآخر اگر اصل اشیا ارادہ ہو جینے کا کسی نہ کسی طرح تو ہم ہرگز نہ سمجھ سکتے ارادی موت کو ایسے شخص کی جیسا کہ لیونیدس تھا یا سقراط تھا اور کل ایسے لوگ جن میں کوئی زبردست شے ہے بہ نسبت ارادہ حیات کے ہم ایسی قربانیوں کی بے غرضی کا ہرگز تعین نہ کرتے جو محض نیکی کے لئے کی جائے ایسی نیکی جو صرف نیکی ہی کے لئے کیجائے۔ یا مختصراً فرض کے لئے

[1] مذہب قنوط (مایوسی) کی ارادیت اور مذہب رجا (امید بہبود) کی ارادیت میں جو فرق ہے اوسکو میرے رسالہ:

Wille zum Leben Oder Wille zum Guten ? Ein Vortrag Uber Edward von Hortmann's Philosophie, Strasburg 1882; Ueber die Rolle des willens in der Religion 1888.

مگر ہم مساوی حق کے ساتھ اور اسی طرح عقلاً عالم کی حقیقت کا انکار کر سکتے ہیں اور خود وجود کو ایک وہم یا دھوکا سمجھ سکتے ہیں ہم کو اعتراف کرنا چاہئے کہ کوئی ثبوت عالم کے موجود ہونیکا نہیں ہے سوا ہماری ذات کے بہ نسبت حواس کی بداہت کے ہماری ذاتی شہادت جس سے حقیقت ہماری حسیت پر بزور داخل ہوتی ہے۔ پس فی الواقع فرض کی بداہت کچھ کم نہیں ہے بہ نسبت حواس کی بداہت کے۔ حواس کے دھوکے جسکو فلسفہ نے ابتدائی تاریخ ہی میں پہچان لیا تھا اسکو مانع نہیں آتے کہ عالم ایک حقیقت ہے یہ سچ ہے کہ عالم بالکل علیحدہ اُمر ہے اوس چیز سے جو حواس ہم پر ظاہر کرتے ہیں مگر پھر بھی عالم ایک حقیقت ہے اور اس حد تک حواس قابل تصدیق ہیں۔ اسی طرح کسی قدر ضمیر اختلافی اور خطا کار کیوں نہ ہو اپنے احکامات کے باب میں مگر احکام کی محض صورت ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ایک اخلاقی نظام کو مان لیں جو کہ اصل اور نفس کائنات ہے۔ خواہ کیسی ہی شرکت مذہب تشبیہ کی کانٹ کی اخلاقی فرہنگ میں ہو لیکن ہم کو ماننا پڑیگا کہ یہ صورت آمر (فرماں روا) ہے۔ یہ کہ کوئی آمر ہمارے ارادہ حیات کے عقب میں ہے اور ہمارے شخصی ارادہ کے اوپر ایک اعلیٰ اور بہت خوبتر ارادہ جو اس مثالیہ کے تعاقب میں کوشاں ہے (مرضی الٰہی کے موافق) یہ صورت نہ کہ جو ہماری مرضی ہو جیسا کہ شاپنہار کا ادعا ہے۔ وہ اصلی جوہر ہے اور سبب اول ہے وجود کا جوہر یا خدائے تعالےٰ۔ احدیت اس طرح بالکل عارضی اور گر مشتنیٰ شرکت سے مذہب قنوط (مایوسی) کے جو شاپنہار کے نظام کے ساتھ ملنے سے اسمیں پیدا ہوگئی تھی آزاد ہوگئی احدیت وہ ترکیب ہے جسکی طرف تین اجزائے موثر کا رجحان ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ ملکے کام کرتے ہیں جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں یہی اجزا یورپ کے فلسفہ کی تکمیل میں مفید ہوئے۔ ان اجزا سے ایک عقل ہے جسکا اصول موضوعہ اصلی وحدت اشیاء کی ہے (پرمانیدس فلوطینس اسپنوزا) دوسرا جزو تجربہ ہے جس سے کلیت جد و جہد کی منکشف ہوتی ہے یعنی کوشش اور ارادہ (ہرقلیطاس لائبنٹز شیلنگ) تیسرا جزو (کانشنس) ضمیر ہے جو اخلاقی مثالیہ کو قبول کرتی ہے اخلاق انتہائی انجام تخلیقی کوشش کا اور کلی حدوث کا ہے (افلاطون کانٹ فکٹی)۔

فطرت ایک ارتقا ہے لامتناہی کمال جسکا محرک بھی ہے اور اعلیٰ مقصد بھی (ارسطاطالیس و ڈی کارٹس ہیگل)۔

سلہ یعنی ان تین کلیوں کے مذہب کا یہ خلاصہ ہے جو یہاں بیان ہوا۔

(vol. I., pp. 31-191, contains a history of ethics) ; Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 3d ed., Paris ; same author's History of Ethics, mentioned above ; Bosanquet, The History of Æsthetics, London and New York, 1892 ; Flint, History of the Philosophy of History, New York, 1894 For further references, see Ueberweg-Heinze, vol., I., 4. pp. 8-15 ; Windelband (transl.), pp. 20, 21 ; and Falckenberg, pp. 15-17, 628-629. The following are the most important philosophicla journals : The Philosophical Review, vol. 4, 1895 ; Mind New Series, vol., 4 ; The Monist, vol. 5 ; The American Journal of Psychology, vol., 6 ; The Psychological Review, vol. 2 ; International Journal of Ethics, vol. 5 ; Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, New Series, vol. 106 ; Vierteljahresschrift fur wissenschaftliche Philosophie, vol. 18 ; Philosophisches Jahrbuch, vol. 8 ; Zeitschrift fur Philosophie und Pedagogik, vol. 2 ; Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie, vol. 9 ; Zeitschrift fur exacte Philosophie, vol. 21 ; Archiv fur Geschichte der Philosophie, vol. 8; Archiv fur systematische Philosophie (New Series of the Philosophische Monatshefte), vol. 1 ; Philosophische Studien, vol. 11 ; Zeitschrift fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, vol. 8 ; Zeitschrift fur Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft, vol. 25 ; Revue philosophique, vol. 20 ; Revue de metaphysique et de morale, vol. 3 ; L'annee philosophique, vol. 5, 1894 ; L'annee psychologique, vol. 1 ; Rivista Italiana di Filosofia, vol. 9. The following American and English philosophical series are of value to the student of philosophy : Griggs's Philosophical Classics (German philosophers), G. S. Morris, editor, Chicago ; Philosophical Classics for English Readers, W. Knight, editor, Philadelphia and Edinburgh ; Series of Modern Philosophers, E. H. Sneath, editor, New York ; Ethical Series, E. H. Sneath, editor, Boston; The Library of Philosophy, J. H. Muirhead, editor, London and New York ; the English and Foreign Philosophical Library, London ; Ethical Library, J. H. Muirhead, editor, London and New York ; Bohn Library, London. The most extensive German collection of philosophical works is the Philosophische Bibliothek, J. H. von Kirchmann, editor, Heidelberg. Felix Alcan, Paris, publishers the Bibliotheque de Philosophie —T .)

Nourrisson[1] Cousin[2] Janet[3] Prantl[4] Lange[5] Erdmann[6] Ueberweg[7] Scholten[8] Duhring[9] Lewes[10] Lefevre[11] Alaux[12], Franck[13], Fouillee[14], Fabre[15], Kirchner[16].

---

1. Tableau des progress de la pensee haumaine depuis Thales jusqu'a Leibniz, Paris, 1858, 1860.

2. Cours d'histoire de la philosophie, Paris, 1829 (Engl. transl. by O. W. Wight, 2 vols., New York, 1889.—Tr.); Histoire generale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au dix-neuvieme siecle, 1 vol., Paris, 1863; 12th ed. published by Barthelemy Saint-Hilaire, Paris, 1884.

3. Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquite et dans les temps modernes, Paris, 1858.

4. Geschichte der Logik im Abendlande, 4 vols, Leipsic, 1855 ff.

5. Geschichte des Materialismus, 3d ed., Iserlohn, 1876-77; (Engl. transl. in 3 vols. by E. C. Thomas, London, 1878-81.—Tr.).

6. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1878; (4th ed. prepared by B. Erdmann, 1895; Engl. transl. 3 vols., ed. by W. S. Hough, London, 1890.—Tr.).

7. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 vols., 7th ed., published and enlarged by Heinze, Berlin, 1888; (8th ed. vol., I., 1894, vols., III., 1. 1896; Engl. transl. by G. S. Morris, New York, 1872-74.—Tr.).

8. History of Religion and Philosophy, 3d ed., much enlarged, 1868 (Dutch); French transl. from 2d ed., by Reville, Paris and Strasburg, 1861; German translation from 3d ed. by Redepenning, Elberfeld, 1868.

9. Kritische Geschichte der Philosophie, 4th ed., Leipsic, 1894.

10. A Biographical History of Philosophy from its origin in Greece down to the Present Day, 3d ed., London, 1863.

11. La philosophie, Paris, 1879.

12. Histoire de la philosophie, Paris, 1882.

13. Dictionnaire des sciences philosophiques, 2d ed., Paris, 1875.

14. Histoire de la philosophie, Paris, 1875, 4th ed., 1883; Extraits des grands philosophes, Paris, 1877.

15. Histoire de la philosophie, Paris, 1877.

16. Katechismus der Geschichte der Philosophie, Leipsic, 1878; 2d ed., 1884. (To these may be added: Trendeleburg, Historische Beitrage zur Philosophie, 3 vols., Berlin, 1846-67; Zeller, Vortrage und Abhandlungen, 3 series, 1865-84; Hartenstein, Historisch-philosophische Abhandlungen, Leipsic, 1870; Sigwart, Kleine Schriften, 2 vols., 1881; 2d ed., 1889; Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipsic, 1890; Baumann, Geschichte der Philosophie, 1890; Windelband Geschichte der Philosophie, Freiburg, 1892 (Engl. transl. by J. L. Tufts London and New York, 1893); Bergmann, Geschichte der Philosophie, 2 vols., Berlin, 1892-94; Deussen, Allgemeine Geschichte der philosophie, in six parts, vol., I., Part 1, Leipsic, 1894; Willmann, Geschichte des Idealismus 3 vols., vol. I., Braunschweig, 1894. For further references, see Ueberweg-Heinze, vol., I., 4, Falckenberg, and Windelband. Histories of special philosophical sciences: Prantl (mentioned above); Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, vol., I., Psychologie, vol. II., Logik, Berlin, 1877, 1881; Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha, 1880-84; Sidgwick, History of Ethics, London and New York, 3d ed., 1892; Paulsen, System der Ethik, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1894

عام فلسفہ پر کے متعلق

Stanley[1], Brucker[2], Tiedemann[3], Buhle[4], Degerando[5], Tennemann[6], Ritter[7], Hegel[8], Schwegler[9] Renouvier[10]

---

the Progress of Ethical Philosophy during the 17th and 18th Centuries, Edinburgh, 1872 ; Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Phliosophie, 2 vols., Stuttgart, 1882-89 ; Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert, Munich, 1864 ; O. Pleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1893 (vol. I. : Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart) ; Engl. transl. by A. Stewart and A. Menzies, London, 1886-1888 ; Punjer, Geschichte der Christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 vols., Braunschweig, 1880-83 ; Engl. transl. by W. Hastie, vol. I.,—Edinburgh and London, 1887 ; Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, vol. I., Berlin, 1895 ; Buckle, History of Civilization in England, London, 1857-60 ; Draper, History of the Intellectual Development of Europe, New York, 1863; Lecky, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, London, 1865, 5th ed., 1872 ; Dean, The History of Civilization, New York and London, 1869 ; Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3 parts, Braunschweig, 1862-70 . Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts (from middle ages to the present time), Leipsic, 1885 ; Engl. transl. by E. D. Perry, New York and London, 1895. For further references, see Falckenber (trans.), pp. 15-17 ; also Ueberweg-Heinze, vol. III., 1 ff.; and Windelband's History of Philosophy.—Tr.).

1. (History of Philosophy, London, 1655 ; in Latin, 2 vols., Leipsic, 1712. Also, Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2 folio vols., 1695-97 ; 4th ed., revised and enlarged by Des Maizeaux, 4 folio vols., Amsterdam and Leyden, 1740 ; Boureau-Deslandes, Histoire critique de la philosophie, 3 vols., Paris, 1730-36 ff.—Tr.).

2. Historia critica philosophiae inde a mundi incunabillis, 6 vols., Leipsic, 1742-67.

3. Geist der spekulativien Philosophie, 6 vols., Marburg, 1791-97.

4. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8 vols., Gottingen, 1796-1804.

5. Histoire comparee des systemes de la philosophie, 3 vols., Paris, 1803 ; 2d ed., 4 vols., 1822-23.

6. Geschichte der Philosophie, 11 vols., Leipsic, 1798-1819 ; Grundriss der Geschichte der Philosophie, Leipsic, 1812 ; Engl. transl. 1833 and 1852 (Bohn's Library).

7. Geschichte der Philosophie, 12 vols., Hamburg, 1829-53.

8. Vorlesungen uber die Geschichte der Philosphie, published by Michelet, Berlin, 1833 (vols. XIII-XV. of the complete works) ; (Engl. transl. by E. S. Haldane in 3 vols., London, 1892-1896:—Tr.).

9. Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart, 1848 ; 15th ed. 1891 ; (Engl. translations by Seelye, New York, 1856 ff., and J. H. Stirling, 7th ed., Edinburgh, 1879).

10. Manuel de philosophie ancienne, 2 vols., Paris, 1844 ; Manuel de philosophie moderne, Paris, 1842.

Chalybaeus[1], Bartholmess[2], Kuno Fischer[3], Zeeler[4], Windelband[5], وغیرہ کی تصانیف[6] -

1. Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresden, 1837, 5th ed., 1860 ; Engl. translation, 1854.

2. Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne, 2 vols., Paris, 1855 ; Histoire philosophique de l'Academie de Prusse, 2 vols., Paris, 1851.

3. Geschichte der neueren Philosophie, 8 vols., Mannheim and Heidelberg, 1854 ff.; (2d ed., 1865 ff. : 3d ed., vol. I., 1 and 2, 1878, 1880 ; ol. II., 1889 ; vols. III. and IV., 1882 ; 2d ed., vol. V., 1885, vol. VI. 1895 ; vol. VII. (Hegel) not yet published ; vol. VIII. (Schopenhauer), 1893. Engl. translation of vol. I., by J. P. Gordy, New York, 1887 ; of vol. III., book 2, by J. P. Mahaffy, London, 1866 ; of vol. V., chaps. i.—v., by W. S. Hough, London, 1888. Baco und seine Nachfolger, 2d ed., Leipsic, 1875, Engl. translation by Oxenford, London, 1857.—Tr.).

4. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munich, 1872 ; 2d ed., 1875.

5. Geschichte der neuern Philosophie, vol. I., 1878, vol. II 1880.

6. (Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart and Tubingen, 1841 ; Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, 2 vols., Leipsic, 1843 ; Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au 17me siecle, Paris, 1846 ; Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipsic, 1852 ; Ch. de Remusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre, etc., 2 vols., Paris, 1875 ; Harms, Die Philosophie seit Kant, Berlin, 1876 ; Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century, London, 1876 ; Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Leipsic, 1878 ; 2d ed., 1893 (Engl. transl. by Stuart Phelps, 1880) ; Seth, From Kant to Hegel, London, 1882 ; Eucken, Beitrage zur Geschichte der neueren Philosophie, 1886 ; Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn, 1879 ; Hoffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (German transl. by Kurella), Leipsic, 1889 ; Bowen, Modern Philsolophy, 6th ed., New York, 1891 ; Roberty, La philosophie du siecle, Paris, 1891 ; Royce, The Spirit of Modern Philosophy, New York, 1892 ; Burt, A History of Modern Philosophy, 2 vols., Chicago, 1892 ; Falckenberg, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2d ed., 1892 (Engl. transl. by A. C. Armstrong, Jr., New York, 1893) ; Hoffding, Den Nyere Filosofie Histoire, Kopenhagen, vol., I. 1894 ; vol. II. will be issued in 1895 ; German translation of both volumes, by Bendixen, in the press (O. Reisland, Leipsic) ; W. Whewell, History of the Inductive Sciences, London, 1837, 3d ed., 1863 ; J. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon, 2 vols., Leipsic, 1841-44 ; J. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, 2 vols., Berlin, 1868-69 ; Konig, Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, Leipsic, 1888 ; same author, Die Entwickelung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant, 2 pts., Leipsic, 1889-90 ; Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter his Newton, 2 vols., Hamburg and Leipsic, 1890 ; Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnissproblems von Bacon bis Hume, 1890; Vorlander, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts und Staatslehre der Englander und Franzosen, Marburg, 1855, Mackintosh, On

Spinoza سپائنوزا Recherche de la verite کی Malebranche
لاک کا مضمون فہم انسانی کے متعلق Essay concerning میلبرانش
Ethics کی اخلاقیات Manadology اور New Essays کے Leibnitz
لائبنٹز Human Understanding کونڈلک Principles of Human
Knowledge انسانی علم اصول کے برکلے Treatise on Sensations
پر احساسات رسالہ کا Condillac کے ریڈ اور ہیوم System of
Nature فطرت نظام کتاب کی Holbach ہولباخ The Science of
Knowledge العلم علم کا فشتے Critiques تنقیدات کی کانٹ مضامین
System of Transcendental Idealism نظام کا ماورائی صور
علوم کی محیط Encyclopædia of Philosophical Sciences شیلنگ کا
شوپن ہوآر کی کتاب عالم بحیثیت ارادہ ہیگل کی منطق اور فلسفیانہ
ونت Comte کی کتاب فلسفہ ہوبارٹ کی مابعد الطبیعیات اور نفسیات
World as Will and Idea جون ستوارت مل کی منطق و تصور
Course on Positive Philosophy ون ہارٹ ایجابی کا کورس
ہربرٹ سپنسر کے اصول اور لیہ البوٹ لینگ کی تاریخ مادیت اید ورڈ
شعوری اسطرح جدید سائنس Philosophy of the Unconscious
ایس کتابین جو علم اصول سے بحث کرتی ہیں فلسفہ کیلئے بڑکا فلسفہ کے
وپرنکس کی کتاب گردش ہائے فلکیہ Celestial Revolutions کے لٹریچر کی
فطریہ کے اصول ریاضیہ Mathematical Principles سبھی کارآمد ہیں مثلاً
of مونٹسکیو Montesquieu کی کتاب روح قوانین نیوٹن کی کتاب فلسفہ
Natural Philosophy کا علم جر ثقیل تحلیلی Lagrange لیگرینگ The
Spirit of the Laws The Natural کانٹ کی افلاک کی تاریخ طبیع The
A nalytical Mechanics کی جر ثقیل افلاکی اور توجید Laplace پلاس
History of the Heavens Celestial Mechanics and Exposition
of the System of the World نظام کائنات وغیرہ The Origin of
Species ڈارون کی کتاب اصل انواع Ritter[1], Erdmann[2], Barchou
de Penhoen[3], Michelet[4] (of وربالاخر Berlin), Willm[5],

1. Geschichte der neueren Philosophie (vols. IX-XII. of his نوٹ Geschichte der Philosophie), 1850-53.

2. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, 6 vols., Riga and Leipsic, 1834-1853.

3. Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'a nos jours, Paris, 1836.

4. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 vols., Berlin, 1837-38.

5. Histoire de la philosophie allemande epuis Kant jusqu'a Hegel, 4 vols., Paris, 1846-49.

Nicholas of Gusa نشأۃ جدیدہ کے فلسفہ کے متعلق نکولاس آف کیوز
کی کتاب De docta ignorantia کارڈانس کی De rerum varietate اور
De immortalitate animae کی Pomponatius پومپوناٹیوس De
Subtilitate
Animadversiones in dialecticam Aristotelis کی Ramus رامس
مونٹین Montaigne کے مضامین اور ٹوریلس Taurellus کی کتابیں Trumphus
De mundo اور philosophiae, De rerum aeternitate
و ر بوھمے Boehme[1] کی Aurora -
فلسفہ جدیدہ کے متعلق برونو Bruno کی کتابیں De infinito universo
اور De monade
Atheismus triumphatus, Philosophia کی کتابیں Campa-
nella کامپانلا

Sensibus demonstrata,

اور De gentilismo

Hobbes ھوبز Novum organum کی Francis Bacon فرانس بیکن
Discourse on Method ڈیکارٹ کی کتابیں De cive اور
De corpore کے Principles اور

1858-59; Rousselot, Etudes sur la philosophie dans le moyen-age, Paris, 1840-42; Haureau, De la philosophie scolastique, 2 vols., Paris, 1850. same author, Histoire de la philosophie scolastique, 2d series, Paris, 1872-80: Stockl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 vols,. Mayence, 1864-66; Baeumker, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Munster, 1891 ff; Reuter, Die Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter, 2 vols., Berlin, 1875-77; W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie, Prague, 1863; Werner, Die Scholastik des spateren Mittelalters, 3 vols., Vienna, 1881 ff.; Gass, Geschichte der Christlichen Ethik, Berlin, 1881; Ziegler, Geschichte der Christlichen Ethik, Strasburg, 1886; Lecky, A History of European Morals from Augustus to Charlemagne, 2 vols., London, 1869; 3d. ed., 1877; Denifle, Die Universitaten des Mittelalters, Berlin, 1885; Laurie, The Rise and Early Constitution of Universities, New York, 1888. For further references, see Ueberweg-Heinze, vol. II., 1, 3, 4 ff.; 19 ff.—Tr.).

1. (For the Renaissance, see the general and modern histories of philosophy (pp. 12-16), and the following:—Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 1847, 2d ed., Leipsic, 1887; Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, 1859; 3d ed., edited by Lehnerdt, 2 vols., Berlin, 1893; Burckhardt, Die Cultur der Renaissance, 2 vols., 1860, 4th ed. by L. Geiger, Leipsic, 1886 (Engl. Transl. by S. G. C. Middleman, London, 1878 and 1890); Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien and Deutschland, Berlin, 1882; Symonds, The Renaissance in Italy, 7 vols., London, 1875-1886; Peschel, Geschichte des Zeitalseeters der Entdeckungen, 2d ed., Leipsic, 1879. For further references, Ueberweg-Heinze, Vol. III 2-6.—Tr.).

Pedagogue دورآبا ئےعیسوی کےمتعلق آبا ئے لیسوعیسوی کی بحثی تصانیف خاصکر
Anti-Celsus اور Origen ورسینٹ کلیمنٹ اسکندریہ کی کتاب اوراوریجن کے
Insti- کی کتاب Lactantius اور Apologeticus کی کتا ب Tertullian
City of God کی کتا بیں St. Augustine اور tutiones divinae
مدینتہ اللہ اور Confessions اقبالات ۔

De کی کتا ب Scouts Erigena دور مدرسی کے متعلق-سکوٹس ایریجینا
کی کتا بیں St. Anselmus اورسینٹ آنسلمس divisione naturae
اورابیلا رڈکی کتا بیں Cur Deus homo اور Monologium, Proslogium
دینیات Theology اخلاقیات Ethics اور جدلیات Dialectics پیٹر لومبارڈ
St. Thomas ابن رشد کی شرح سینٹ ٹومس Sentences کے فقرے Peter
Lombard

Ques کے سوالات Occam اور اوکم Duns Scotus ڈنس سکوٹس
Sum کی کتاب

Raymundus Lullus ریمنڈ س للس Opus majus روجربیکن کی کتاب
tions

کی تصانیف رر Ritter کوزن Cousin اور ھوروٴ Haureau کی تاریخی
کتا بیں ۔

Teuffel, Geschichte der romischen Litteratur, 5th ed., Leipsic, 1890; Bender, Grundriss der romischen Litteraturgeschichte, 2d ed., Leipsic, 1889 (Engl. transl. from first ed. by Crowell and Richardson, Boston. 1884); Preller, Griechische Mythologie, 2 vols., Berlin 1875; Lehrs, Populare Aufsaize aus dem Alterthum, 2d ed., Leipsic, 1875; Laurie Historical Survey of Pre-Christian Education, London, 1895 (first published as a series of articles in the " School Review," May, 1893, April, 1895). For further references, see Ueberweg-Heinze, 7, pp. 27-33. Consult also the general histories of philosophy mentioned on pages 13 ff.—Tr.).

1. Collected by J. P. Migne, Paris, 1840 ff.

2. (For primitive Christianity, patristic and scholastic philosophy, consult, besides the general histories of philosophy mentioned on pages 13 ff. : Drummond, Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion, 2 vols., London, 1888; Deutinger, Geist der Christlichen Ueberlieferung, Regensburg, 1850-51; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischer Kirche, 2d ed., Bonn, 1857: de Pressense, Histoire des trois premiers siecles de l'eglise Paris, 1858 ff.; Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte 2d ed., Tubingen, 1860; J. Alzog, Grundriss der Patrologie, 3d ed. Freiburg, 1876; Fleiderer, Das Urchristenthum, Berlin, 1887; Stockl Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Wurzburg, 1859; Huber, Die Philosophie der Kirchenvater, Munich, 1859; Neander, Christliche Dogmengeschichte, ed. by J. Jacobi, Berlin, 1857; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 vols., 2d ed., Freiburg, 888-90; Donaldson, A Critical History of Christian Literature and Doctrine, 3 vols., London, 1865-66; same author, The Apostolic Fathers, London, 1874; Ritter, Die Christliche Philosophie, 2 vols., Gottingen,

پراکلوس ۱ Proclus یونیپیوس ۲ Eunapius سٹوبیوس ۳ Stobaeus
فوٹیوس ۴ Photius سوئیڈاس ۵ Suidas ۱ور جدید تاریخی تصانیف۔ ۶

نوٹ ۔

1. See 25.

2. Eunapii Sard. Vitae philosophorum et sophistarum, ed. Boisonade, Paris, 1849.

3. Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libb. graece et latine ed. Heeren, 2 vols., Gott. 1791, 1801(out of print) id. ed. Meineke 2 vols., Leipsic, 1860, 1864; Stobaei Floritegium, ed. Th. Gaisford, 4 vols., Oxford, 1822; Leipsic, 1823; Meineke, 4 vols., Leipsic, 1855-57.

4. Myriobiblion, ed. Hoschel, Augsburg, 1801. The patriarch Photius flourished in the 9th century.

5. Lexicon of Suidas, ed. Gaisford, London, 1834; Bernhardi, 2 vols., Halle, 1834. Suidas flourished about 1000.

6. Especially: (Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 vols., 1860-1881; Diels, Doxographi Graeci, Berlin, 1879); Ritter and Preller, Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis conr texta (7th ed.. Schultess and Wellmann, Gotha, 1888); Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit, Berlin, 1829; Brandis, Handbuch de, Geschichte der griechisch-romischen Philosophie, 3 vols., Berlin, 1835, 1860; same author Geschichte der Entwickelungen der gr. Philosophie, etc., 2 vols., 1862-64; Roth, Geschichte unserer abendlandischen Philosophine, 2 vols., Mannheim 1848-58; Laforet, Histoire de la philosophie ancienne, 2 vols., Brussels, 1867; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwickelung (five editions since 1844), 5th ed. begun in 1892, 3 pts. in 5 vols., Leipsic (Engl. transl. of all but part dealing with Aristotle and elder Peripatetics, by S. F. Alleyne and O. J. Reichel, London and New York, 1876-1883. Same author's smaller work, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 4th ed., Leipsic, 1893; Engl. transl. by S. F. Alleyne and Evelyn Abbot, New York, 1890.—Tr.). The following may also be consulted with profit: Grote, History of Greece, 6th ed., 10 vols., London, 1888; (same author, Aristotle, 2 vols., 2nd ed., 1879; Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, 3d ed., Tubingen, 1886; Ferrier, Lectures on Greek Philosophy, 2 vols., Edinburgh and London, 1866; London, 1888; Teichmuller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin, 1874; Neue Studien, Gotha, 1876-79; Byk, Die vorsokratische Philosophie, Leipsic, 1875-77; Burnet, Early Greek Philosophy, London and Edinburgh, 1892; Mayor, A Sketch of Ancient Philosophy from Thales to Cicero, Cambridge, 1881 ff.; Benn, The Greek Philosophers, 2 vols., London, 1883; Windelband, Geschichte der griechischen Philosophie, 2nd ed., Munich, 1894; Marshall, A Short History of Greek Philosophy, London, 1891; Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, 5 vols., Paris, 1887-92; Ziegler, Die Ethik der Griechen und Romer, Bonn, 1881, Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 vols., Berlin, 1881; Kostlin, Die Ethik des klassischen Alte thums, Leipsic, 1887; Luthardt, Die antike Ethik, 1887; Walter, Die Geschichte der Aesthetik im Alterthum, Leipsic, 1893; Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 vols., Freiburg, 1890-94; Bergk, Griechische Litteraturgeschichte, 2 vols., Berlin, 1872, 1883; K. O. Muller, Die Geschichte der griechischen Litteratur, 2 vols., Stuttgart, 1882-84; Mahaffy, History of Classical Greek Literature, 3 vols., 2nd ed. London, 1892;

سسرو ۱ Cicero سینیکا ۲ Seneca پلوتارک ۳ Plutarch سکسٹس ایمپریکس
۴ Sextus Empiricus دیوجانس لیرٹیوس ۵ Diogenes Laertius
کلیمنٹ اسکندری ۶ Clement of Alexandria اوراُبجن ۷ Origen
۸. Hippolytus یوسیبیوس ۹ Eusebius فلاطینوس ۱۰ Plotinus
فارفریوس ۱۱ Porphyry ہپولائٹوس

The De divinatione et de fato, the De natura deorum, the De officiis, the De finibus, the Tusculanaedisputationes, and the Academica Opera omnia, ed. Le Clerc Bouillet, amaire

کسترہ جلدون مین پیرس مین ۱۸۳۲ - ۱۸۲۷ مین چھپی -

Opera philosophica, ed. Goerenz

تین جلدون مین لائپزگ مین ۱۸۱۳ - ۱۸۰۹ مین چھپی -

Ciceronis historia philosophiæ antiquæ, ex omnibus illius scriptis collegit F. Gedike, Berlin, 1782, 1801, 1814.

۲ - Opera quae extant c. not. et comment. varior

تین جلدون مین ایمسٹرڈم مین ۱۶۷۲ مین چھپی

۳ - De physicis philosophorum decretis libb., ed Beck, Leipsic, 1777 ;

Scripta moralia جملہ جلدین Leipsic, 1820 ; Opera omnia graece et latine ed. Reiske, Leipsic 1774-82 بارہ جلدون مین

نوٹ ۴ Sexti Empirici opera (Adversus mathematicos libb. XI.) graec. et lat. ed. Fabricius, Leipsic, 1718 and 1842 ; ed. Emm. Bekker, Berlin, 1842.

۵ - Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libb. X. graece et latine ed. Hubner, 2 vols., Leipsic, 1828, 1831 ; D. L. I. X. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet, Paris, 1850.

دیوجانس ایرتیوس Diogenes Laertius کا زمانہ ۲۳۰ عیسوی کے قریب ہے

۶ - Clementis Alexandrini opera, Leipsic, 1830-34.

۷ - De principiis gr. ed. c. interpret. lat. Rufini, et annot. instruxit ed. R. Redepenning, Leipsic, 1836 ; Contra Celsum libb. ed. Spencer, Cambridge, 1671; Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur, ed. C. et C. V. Delarue, denuo recens. emend. castig. C. H. E. Lommatzsch.

پچیس جلدون مین برلن مین ۱۸۳۱-۲۸ مین چھپی

۸ - S. Hippolyti refutationis omnium haeresium libror. X. quae supersunt graece et latine ed. Duncker et Schneidewin, Gott. 1856-59.

اس مین پہلی کتاب عرصہ دراز تک اوراُبجن Origen کے نام سے منسوب رہی چوتھی کتاب سے لیکر دسوین تک سنہ ۱۸۴۲ مین یونان مین دریافت ہوئین اور پہلے پہلے ایمونول ملر Emm. Miller نے اکسفورڈ مین ۱۸۵۱ مین Origenis philosophumena کے عنوان سے چھاپین -

9. Eusebii Pamph. Praeparatio evangelica. ed. Heinichen, Leipsic, 1842.

10. See 25.

Weber's History of Philosophy.

تاریخ فلسفہ ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب

تاریخ فلسفہ کے بڑے بڑے مواخذ حسب ذیل ہین -
قبل سقراطی تخیلات کے متعلق افلاطون اورارسطو- ۱
سقراط کے متعلق-زینوفن ۲ Xenophon) اورافلاطون (Plato)
خصوصاً اسکی کتابین اپولوجی Apology کریٹو Crito اورفیڈو Phaedo
افلاطون کے متعلق - جمہوریہ Republic ٹیمیوس Timaeus
سمپوزیم Symposium فیڈرس Phaedrus تھیئیٹیٹس Theaetetus
جارجیاس Gorgias اورپروٹاگوراس ۳ Protagoras
ارسطو کے متعلق-مابعدالطبیعیات منطق اخلاقیات طبیعیات نفسیات
اورسیاسیات کے علاوہ ارسطو کے شارحین خصوصاً سمپلیسیوس ۴ Simplicius
بعد ارسطو مذاہب فلسفہ اورعام یونانی فلسفہ کیلئے لیوکریٹیوس ۵ Lucretius

---

نوٹ ۱-خصوصاً مابعدالطبیعیات کی پہلی کتاب جو تالیس سے لیکر ارسطو تک کے
فلسفہ کا تاریخی خلاصہ ہے قبل سقراطی مصنفین کی تصانیف کے ٹکڑے ملاخ
Mullach نے جمع کئے ہین Fragmenta phil. graec. ante Socratem
تین جلدون مین پیرس سنہ ۱۸۶۰-ریٹر Ritter اورپریلر Preller نے بھی
ایک مجموعہ شائع کیا ہے-برنٹ کی کتاب ابتدائی یونانی فلسفہ Early Greek
Philosophy مین انگریزی تراجم اور پیٹرک کی کتاب Patrick's Heraclitus
مین ہیراقلیتوس کے متعلق مواد ملتا ہے-کلاسیکل مصنفین کے تراجم کیلئے دیکھو
Bohn's Classical Library.

۲- Memorabilia Socratis recens. J. G. Schneider, Oxf., 1813.

۳- دیکھو ۱۶ نوٹ ۲

۴- Comment. in Arist. physicorum libros, ed. by Hermann Diels, Berlin, 1882; Comment. in libros de anima, ed. by M. Hayduck, Berlin, 1882.

۵- Lucretii Cari de rerum natura libb. C. Lachmann rec. et. illustr., Berlin, 1850.

اسکو منرو Munro برنیز Bernays اوردوسرون نے بھی مدون کیا ہے ·

صحت نامۂ تاریخ فلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲	۹	Aposterioni	a posteriori
۶	۱۸	حقیقت	موجودیت
۹	۱۴	تھیوگینن	تھیوگینیس
۱۰	۳	حسن وجمال	حسنِ جمال
۱۴	۷	یونا دیون	مونا دیون
۱۹	۱۷	اجمالی	جمالی
۲۲	۲۱	رکھتی	رہتی
۳۲	۹	با وقار	یاقار
۳۶	۶	دینیائی	دینیاتی
۴۰	۸	وحدت الوجود	وحدت الوجودی
۴۸	۱۷	رہتا ہے	رہنا ہے
۵۸	۷	جسکی	حس کی
〃	〃	مقابل	مقابل ضبط
۶۰	۱	اپیکیورس	جہاں جہاں
			آئندہ یہ علم آئے
			اسکو اپیکیورس
			پڑھا جائے
۶۰	۲۴ حاشیہ	دورہ	دور

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۶۳	۱۱	کسی	کس
۶۵	۴	ضنیانی	ضنمیاتی
۶۶	۲۲	آثار مظاہر	آثار ومظاہر
۶۹	۳	سے	اسیے
۸۳	۱۰	کلیہ	[illegible]
〃	۱۹	ہوتا ہے	ہونا ہے
۸۵	۱۴	غیر مطلق	خیر مطلق
۸۹	۸	'interpre-tatioue	interpreta-tione
〃	۹	Analyties	Analytics
〃	〃	Topies	Topics
〃	۲۱	Generatione-et	Generatione et
۹۱	۲۰	جانتا	مانتا
۹۵	۹	ہستی	متحد
۹۸	۲۴	تقتل	تعقل
۱۰۴	۱۲	مستمدانہ	مجتہدانہ
۱۲۲	۱۴	ہوتے ہیں	ہونے ہیں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۳۲	۱۳	کی تعلیم	کی عبادت کی تعلیم
۱۴۰	۹	Cons	Eons
〃	۱۰	Cobalists	Cabalists
〃	۱۵	Seppiroth	Sephiroth
۱۴۳	۱۰	نارفریوسن	فارفریوس
۱۵۶	۲۲	ذکرنا	ذکر کرنا
۱۶۰	۱۲	I auctantius	Lactantius
۱۶۱	۱۴	Tatin	Tatian
〃	〃	Aplologist	Apologist
〃	۲۴	Nissa	Nyssa
۱۶۲	۸	Aureius	Aurelius
		Augustines	Augustinus
۱۶۹	۱۹	Lauctantius	Lactantius
〃	۲۰	Tertulian	Tertullian
۱۷۰	۵	St. Chrysos	St. Chrysos-
		tem	tom
۱۷۱	۹	Tertulian	Tertullian
۱۷۲	۲۲	Diomysius	Dionysius
۱۷۳	۴	Simplicus	Simplicius
〃	۷	philosophic	philosophiæ
〃	۱۵	بلیوتھیا	ببلیوتھیسا
〃	〃	Bibliothesa	Bibliotheca

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۷۳	۱۶	Miriobili	Miriobiiion
۱۷۴	۹	Acadmy	Academy
۱۷۵	۵	Ansilmus	Anselmus
〃	۶	Tomas	Thomas
۱۷۶	۱۴	Tisher	Fischer
〃	۲۴	کی مخالفت	کے کفر کی مخالفت
〃	〃	Areopagit	Areopagite
۱۸۲	۹	Tous	Tours
۱۸۳	۸	Avice born	Aviceborn
〃	۱۴	A sta	Aosta
۱۸۸	۱۷	Marmon-	Marmou
		tiers	tiers
〃	حاشیہ	intellecium	intellectum
۱۸۹	۶	Tramseen-	Transeenden-
		dental	tal
〃	۹	Dens	Deus
۱۹۱	۲۱	Patripas-	Patripas-
		sionism	sianism
۱۹۲	۳	Soisson	Soissons
〃	۷	Chalon	Châlons
۱۹۳	۱۳	Fulbcil	Fulbert
〃	۱۴	Dennis	Denis

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۹۴	۵	Sic at none	Sic et nou
//	۲۱	Dens	Deus
۱۹۶	۴	Nosce le	Nosce te
		irapsum	ipsum
۱۹۸	۴	ہم ہیوگو	ہم کو ہیوگو
//	۱۴	ابیلارڈ کے	ابیلارڈ ہی کے
//	حاشیہ	Sacramen-	De sacra-
		tis Chris-	mentis
		tiane	Christiance
۲۰۱	۱۳	Contempla-	Contempla-
		tive	tione
//	۲۵	Rohert	Robert
۲۰۳	۱۷	اس لیے	×
۲۰۴	۱۰	Tourney	Tournay
۲۰۵	۱۱	Gothie	Gothic
۲۰۹	۱۳	De Universe	De Universo
//	۱۹	Beurais	Beauvais
//	۲۱	Speculam	Speculum
۲۱۰	۲۰	Rager	Roger
//	۲۳	Fidauza	Fidanza
۲۱۱	۷	Acquin	Aquin
//	۱۳	پیدا کر دیا	بند کر دیا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۱۱	۱۴	Cologue	Cologne
۲۱۵	۲۳	ڈلنٹس	ڈنسٹن
۲۱۸	۴	Subtiles	Subtilis
۲۲۰	۲	Goethal	Goethals
۲۲۱	۴	Rascellinus	Roscellinuo
//	۸	Leake	Locke
۲۲۴	۲	Sorbomne	Sorbonne
۲۲۵	۵	Austricuria	Autricuria
۲۲۷	۵	خشک استدلال	خشک استدلال
۲۲۸	۵	Wassel	Wessel
	۸	Nicholas of	Nicolas of
		clenings	clemanges
۲۲۹	۱۳	مجوبہ کاری	اعجوبہ کاری
//	۲۱	Boccacois	Boccaccio
//	۲۵	آلیا	آگیا
۲۳۰	۴	Plethia	Pletho
//	۷	Geuna dius	Gennadius
//	۱۴	Hermolas	Hermolaus
		barbarus	Barbarus
//	۱۵	Lurentius	Laurentius
//	۱۷	Politiarins	Politianus
//	۲۱	مشہوریات	مشہوریات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۳۱	۱۰	Court	Count
۲۳۲	حاشیہ	Deverbe	Deverbo
"	"	Cabalistica	Cabalistica
۲۳۳	۱۳	Gnomees	Gnomes
"	۱۴	Sybrans	Sylvans
"	"	Undinis	Undines
۲۳۸	۱۷	Sauchez	Sanchez
"	۱۹	Liprius	Lipsius
"	۲۰	Gasseudi	Gassendi
۲۴۱	۸	Yacob Bohme	Jacob Bohme
"	۱۸	Nicholas	Nicolas
		Taurellus	Taurellus
۲۴۲	۱	Velentine	Valentine
"	۹	Comenuis	Comenius
۲۴۷	۷	da Finci	Da Vinci
"	"	Fracaster	Fraeustor
"	۱۵	ichel	Michel
"	۱۶	Reoldo	Realdo
		columbo	Colombo
"	"	Caesalpinus	Casalpinus
۲۴۹	۲۵	Rella ceusa principis enduns	Della causa principio eduno

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۵۰	۲۱	Ral infinito universe l Dei mondi	Del infinito Universo e dei mondi
"	۲۲	Re Triphü	De triplici
"	۲۳	Remonde Univers	De monade numero
"	۲۴	Re innuen so et innu- mer obibus de univers	De immenso et innumera- bilibus S. de universo.
۲۵۱	۲۱	اضافات کونی	اضافات کونی
۲۶۵	۱۲	Trictides Posisons det me	Traité des pas- sions de l'ame
۲۷۹	۱۵	Pensus	Pensées
۳۱۴	۱۴	Theodiey	Theodiey
۳۲۹	۸	پرئیے	پرجب یہ
۳۸۱	۲۲	شیا	ہیئت
۳۹۱	۴	بھی	یہی
۳۹۹	۶	ذریعۂ حصول	ذریعۂ حصول
۴۰۹	۱۰	Wesen das	Wesen des
"	۱۱	in	im

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۰۶	۱۲	Zun seligen Zebeu	Zum seligen Leben
〃	۱۳	Religinslehre	Religion-slehre
۴۳۰	۶	عمل	عقل
۴۳۴	۳	ارادۂ	اراده
〃	۱۵	غیال	خیال
۴۳۵	۳	کامدہرقوم	کا۔ ہرقوم
۴۴۴	۷	موسیروگسٹی دیبرن	مولیئرگٹی بیرن
〃	۸	بوریپیڈس	یوریپیڈیس
۴۴۵	۴	بہب	بہت
۴۵۱	۳	قصور	تصور
〃	۱۳	Muchelet	Michelet
〃	۱۴	Pronth	Prantl
〃	۲۲	مئیری	منیری
〃	۲۳	Consin	Cousin
〃	حاشیہ ۳۵	۱۱	لا
۴۵۲	حاشیہ ۱۵	۱۱	لا
〃	۱۹	برولیگو	پرولیگو
〃	〃	بریڈلا	بریڈلے
〃	〃	لابک	لاجک
〃	۲۴	Seculative	Speculative

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۵۳	۳	Dic	die
〃	۳۰	Das arpho-nomen	das Urpha-nomen
۴۵۴	۲۲	اے انڈکن ٹمپیورین	الے بانڈکن ٹمپیورین
۴۵۵	۸	لوگ	لوک
〃	۱۳	a	and
〃	۱۴	Erfaprung	Erfahrung
〃	۲۴	لہرج	لہرنخ
〃	〃	lls	His
۴۵۶	۲	مضمون ہے کہ	مضمون ہے نہ کہ
۴۵۷	۷	سیکٹس	سیکسٹس
〃	〃	Aenesidewus seetus	Aenesidemus Sextus
〃	۲۳	کیٹرو	کیٹرہ
۴۵۸	۲۴	تعیقتین	حقیقتیں
۴۶۲	۱۰	آسٹین ہال	اسٹن ہال
〃	۱۱	Dr obish	Drobisch
〃	〃	Hartentstien	Hartenstein
〃	〃	Steinhall	Steinthal
〃	۱۳	Zumimerm-an	Zimmer-mann
〃	۱۴*	ڈیرنیخ	ڈیریخ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۶۲	۱۷	۱۸۹۶۰ ۱۸۵۲	۱۸۹۶-۱۸۵۲
〃	〃	میکڑوکاڑس	میکروکاسمس
〃	۱۸	Microcos-mas	Microcos-mus
〃	۲۰	Bosinquet	Bosanquet
〃	۲۴	نفسیات	نفسیاتی
۴۶۳	۱۷	کامرسے	دوسرے
〃	۱۸	دالف	الف
〃	۲۲	کوتہین	کوتھن
۴۶۴	۲۳	Erauens-tadt	Frauens-tadt
〃	۲۵	۱۸۸۳	۱۸۸۴
〃	〃	کہ	کو
۴۶۵	۳	Uber	Ueber
〃	〃	Satze	Satzes
〃	〃	Zurichenden	Zureichenden
〃	۵	Vorstelung	Vorstellung
〃	۹	Nature	Natur
〃	۱۰	بڑے اپنے	کے سب سے بڑے
〃	۱۶	1831	1804
〃	۲۴	Arther	Arthur
۴۶۷	۲۳	ہیں موضوع	میں اپنے تعقل کا موضوع

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۲۸	حاشیہ	Vorstelung	Vorstellung
۴۷۱	۱۰	جواہش	خواہش
۴۷۴	۲۳	سادکوفیگس	سارکوفیگس
۴۸۰	۴	Bewussteeins	Bewusstsein
〃	〃	ieligiose	religiose
〃	۵	Vol-elt	Volkelt
〃	〃	Uh bewusste	Unbewusste
〃	۹	Tn	Tr
〃	۱۰	1873	1818
〃	〃	Sch;Sche	Sch. 'sche
〃	〃	Philosepie	Philosophie
〃	۱۸	Benssen	Deussen
〃	〃	Metaphsik	Metaphysik
〃	۲۴	Allzumen-schlioheo	Allznmens-chliches
۴۸۲	۴	بارتمان	ہارٹمان
〃	۶	گرودریافی	گرودریاذی
〃	۲۰	اردہ	ارادہ
۴۸۳	۱۹	anl	and
〃	۲۳	Huxleys	Huxley
۴۸۴	۲۴	Schbicher	Schleicher
〃	〃	Darwinische	darwinsche